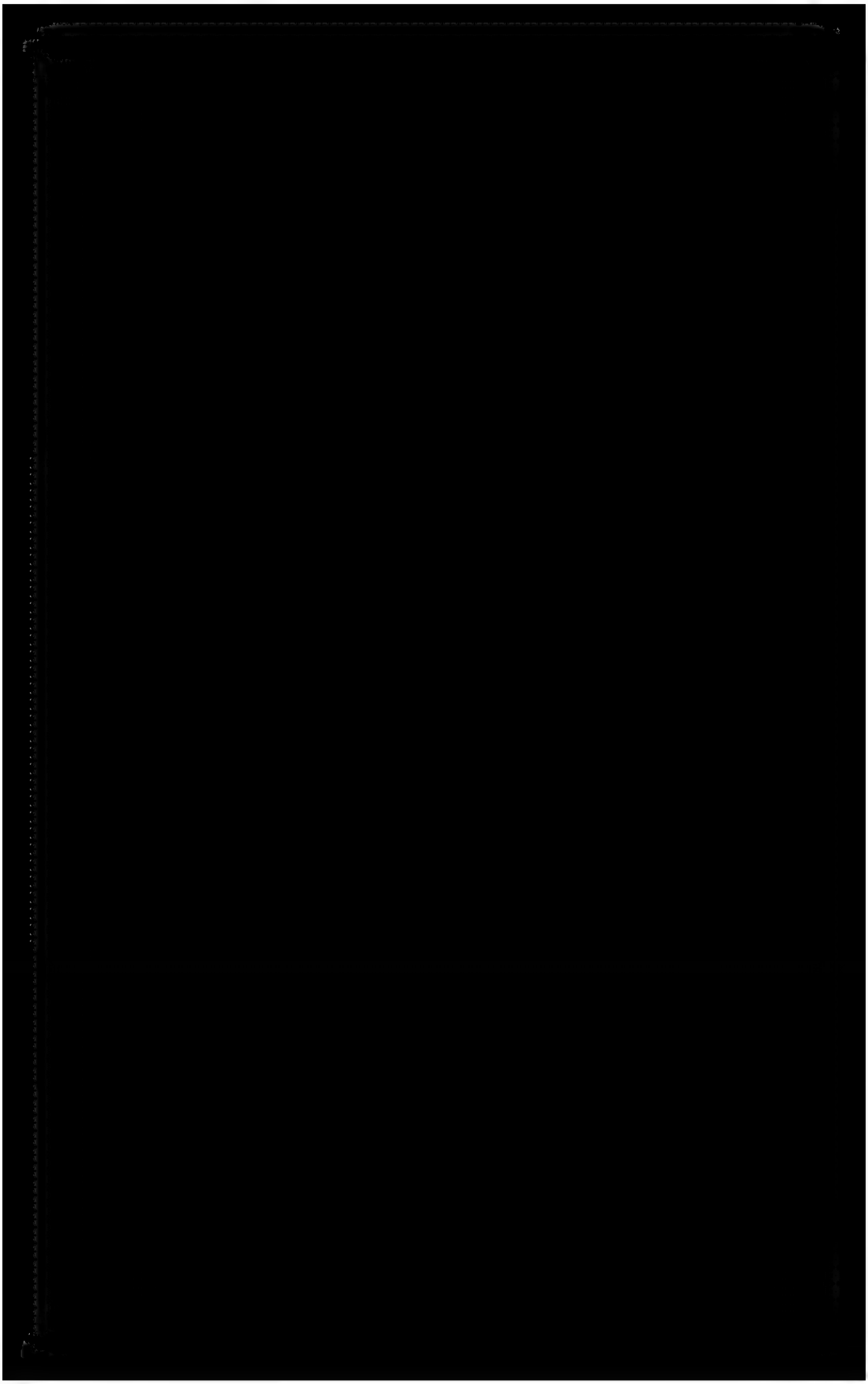

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي
منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة
في ١٢ جزءاً

الجزء الثاني

الفكر العربي

في بواكيره وآفاقه الأولى

الدكتور طيب تيزيني

ٱلفِكْرُ ٱلعَرَبِيُّ

فِي بَوَاكِيرِهِ وَأَفَاقِهِ الأُولَى

دكتور طيب تيزيني

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي

منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة

في ١٢ جزءاً

الجزء الثاني

الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى

دار دمشق

حقوق الطبع محفوظة

طبعة أولى ٥٠٠٠ ٤/١٩٨٢
موافقة رقم ٨٦١٦ ٢٠/١/١٩٨٢

دار دمشق ، دمشق : شارع بور سعيد هاتف : ٢١٩١٠٤٨
بيروت : شارع سوريا بناية صمدي وصالحة

الفهرس

الموضوع | **الصفحة**

المقدمة ٣

القسم الأول نقض وبناء ٧

الفصل الأول

من « وهم الجاهلية » الي مصطلح « التاريخ العربي » ٩

١ ـ الجاهلية بؤرة الادانة الايديولوجية والاجتماعية ١١

٢ ـ « الجاهلية » : بؤرة الادانة التاريخية ١٧

أ ـ التاريخ العربي والتاريخ الاسلامي وجهان « لأمر واحد » ١٨

ب ـ التاريخ العربي من موقع « الجغرافوية » ٢٦

الفصل الثاني منطلقات لتاريخ علمي للتاريخ العربي القديم ٣٤

١

نحو فرضية مدعمة ٣٤

٢

الوحدة التاريخية الاتنوغرافية لشعوب العالم العربي القديم ٣٦

٣

تحديد « العرب » مصطلحاً وواقعاً بشرياً ٤٤

القسم الثاني

الحاضنة الاقتصادية الاجتماعية للفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ٨١

الفصل الأول غياب ملكية الارض مفتاح الشرق كله ٨٣

الفصل الثاني ما بين النهرين ووادي النيل ٩٠

الفصل الثالث سورية الطبيعية والمغرب وليبيا ١١٢

الفصل الرابع العربية السعيدة ١٢٥

الفصل الخامس شمال الجزيرة واللوحة المشاعية القبروية

تكسير الموجدة ١٤١

الموضوع الصفحة

القسم الثالث

الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ١٤٩

الفصل الأول الفكر الذي نبحث عنه ونستكشف تخومه ١٥١

١

خصومة، لا صراع بين قطبي المجتمع ١٥٣

٢

فكر عربي اسطوري بنية وصيغة ١٦٢

٣

من السحر الى الاسطورة ١٦٩

٤

« الكلمة الالهية » وحيثيات عملية الخلق ١٨٢

٥

جدلية اسطورية لاهوتية بثلاث سمات ٢١٧

الفصل الثاني الذهنية الاسطورية العربية في بنيتها المنطقية التاريخية ٢٣١

١

« التكوين البدئي » في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ٢٣٣

٢

« العالم مكوناً » في الذهنية الأسطورية العربية القديمة ٣٦٩

القسم الرابع

جماع القول في فكر لم يجمع القول في وضعيته ٥٢٧
اشكالية الآفاق المستنفدة وطموح « الخلاص »

١

اشكالية الآفاق المستنفدة وطموح « الخلاص » ٥٢٩

٢

بعض المسائل المنهجية المتولدة عن المبحث العتيد وتلالاتها البحثية اللاحقة ٥٤١

جدول الخطأ والصواب ٥٥٥

(١)

« تزول الاجيال جيلاً بعد جيل منذ ازمان اسلافنا ... والذين اقاموا المباني ، تلاشت اماكنهم . ما الذي جرى لهم ؟ »

قبل الفلسفة – مجموعة من
الباحثين ، بغداد ... ١٩٦٠ ، ص ١٢٤)
من نص مصري ينحدر من مرحلة
المملكة المصرية الوسطى (ما

(٢)

«فجاء هذا الكتاب فذاً بما تضمنه من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة القريبة ، وانا من بعدها موقن بالقصور ، معترف بالعجز عن المضاء ، في مثل هذا القضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء ، والمعارف المتسعة الفضاء ، في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء ... » .

ابن خلدون
« المقدمة » لكتاب العبر وديوان المبتدأ
والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن
عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر
(المكتبة التجارية الكبرى – مصر ، ص ٧)

(٣)

« ان كتابة تاريخ اضمحلال المشاعات البدائية ما زال يمثل مهمة قائمة » .

ماركس
Marx - Engels : Werke, Bd. 19 . Berlin 1962 , S. 386 .

(٤)

« ليس في تواريخ الأمم الراقية أسقم من تاريخ العرب قبل الاسلام ، حتى تهيب الكاتبون الخوض فيه لوعورة مسلكه وتناقض الأقوال فيه . وبعكس ذلك تاريخهم بعد الاسلام ، فانهم لم يتركوا خبراً من اخباره أو رواية وواقعة الا دونوها وفصلوها ، كأنهم شغلوا بهذا أو ذاك أو لعلهم أرادوا محو مفاخر الجاهلية واقامة مجد الاسلام مكانها . ولذلك لا نجد لهم كتاباً خاصاً بتاريخ العرب قبل الاسلام » .

جرجي زيدان
« العرب قبل الاسلام »
عام ١٩٦٩ ، دون ذكر لمكان النشر ص ١٣

مقدمة

لعل التقديم لمثل هذا الكتاب ، الذي بين أيدينا ، أمر نافل . ذلك أن أفضل طريقة لتقديمه هي الدعوة الى قراءته ، على نحو تاريخي نقدي .

هذا الكتاب هو الجزء الثاني من مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته وحتى المرحلة المعاصرة ، اخذنا على عاتقنا مهمة انجازه ، في حدود الأداة العلمية المتاحة . ذلك يشير الى أن الكتاب المذكور اذا ما أريد له أن يقرأ على النحو المحدد فوق ، فانه لا بد وأن يوضع في سياقه من المشروع المومى اليه . نقول ذلك ، مع الاضافة الأساسية التالية ، وهي أن الكتاب المعني ، بما ينطوي عليه من مسائل وقضايا واشكاليات ، يظل يمتلك حداً ضرورياً من الاستقلالية ازاء ذلك « المشروع » ، بمثابته كلاً مركباً . وفي هذا الأمر وذاك ، تجسيد لوضعيتي التواصل التراثي واللا تواصل التاريخي .

واذا ما وضعنا الامر في اطاره العياني ، استبانت لنا الدلالة المنهجية الهامة لصدور هذا الكتاب ، بعد الجزء الاول من مشروع الرؤية ذاك ، أي بعد « من التراث الى الثورة — حول نظرية منهجية في قضية التراث العربي » . ان هذه الدلالة تكمن في أن الكتاب المشار اليه يمثل ، بمعنى أوّلي ما ، دراسة تطبيقية ، في ضوء النظرية المنهجية المقترحة تلك . ولكن الطابع التطبيقي لهذه الدراسة لم يكن يعني ، بالنسبة الينا اثناء انجازنا لها ، أنها تفتقد بعداً نظرياً تنهيجياً .

لقد كان علينا أن نحقق جدلية التنهيج والتطبيق ، بحيث يكتسب الاخير سياقاً تنهيجياً ، والاول سياقاً تطبيقياً . وهذا من شأنه أن يغني كلا الطرفين ، وأن يعمق اتجاهاتهما .

والحق ، ان كتابة تاريخ الفكر العربي ، في بواكيره وآفاقه الاولى ، لا تتحول الى أمر طيع القياد بمجرد امتلاك منهج البحث العلمي المناسب وتسليطه على موضوع البحث المعني . ان في تحقيق الامر المشار اليه عنصراً على غاية الأهمية ، ولا شك ، ضمن هذا الاطار من المسألة . بيد أن ذلك ، على ما هو عليه من اهمية ، لا يحجب عنا وجها آخر لها ، يمثل حجر الأساس في هيكلها البنيوي . ذلك هو « مادة البحث الاولى » ، بما تتضمنه من نقوش ورقم وآثار مادية وغيرها . فنحن ، هنا ، نواجه بضرورة القيام بعملية توثيق شائكة معقدة لمادة البحث تلك ، قبل أن نتمكن من انجاز اية خطوة تركيبية . ونظراً للبعد الزمني السحيق لهذه « المادة » عن مرحلتنا ، فاننا نجابه صعوبتين ، يمكن أن تتحول كلتاهما الى خطرين على ما نحن في سبيل البحث فيه . الاولى منهما تتمثل بضياع أو تلف الكثير من عناصر مادة البحث تلك ، وذلك على نحو يمكن أن يؤدي الى التدخل في عملية طرح السؤال والاجابة عنه ، على هذا الصعيد . أما الصعوبة الثانية فتكمن في تحديد الارهاصات العامة والرئيسية للعلاقات الاجتماعية الانتاجية ، التي أحاطت بنشوء مادة البحث المعنية وبتبلورها . فهاهنا ، نواجه اختلافات عميقة بين الباحثين . وهاهنا ، تظهر الاجتهادات المتعددة والمتباينة ، الى درجة التناقض .

كان علينا أن نقتحم الأغلفة الصفيقة لتينك الصعوبتين الجديتين . وفي سبيل الوصول الى ذلك وعبر التقديم اليه ، وجدنا انفسنا اما ضرورة محاولة التصدي لاشكالية كبرى في منهج البحث التاريخي العربي ، كانت وما تزال تشغل الحيز الأعظم ، على صعيد هذا الأخير . تلك هي تصور « الجاهلية » أو « العصر الجاهلي » . كان القيام بهذه المهمة أمراً لا مناص منه من أجل اكساب نقطة الانطلاق في بحثنا مشروعية تاريخية علمية .

فعلنا هذا وذاك وسواه ، في هذا الكتاب ، واضعين نصب أعيننا قضية مركزية . تلك هي استقصاء واستكشاف «الخط الاحمر» ، الذي يخترق موضوع بحثنا العتيد من أعلى الى أدنى ، ويمثل منه الناظم المشترك العام والمحوري .

لقد أنجزنا ذلك كله ، ونحن نعلم بما لا يرقى الشك اليه وبعيداً عن تواضع شخصي يمكن أن يكون صادقاً أو زائفاً ، أن موضوع البحث ، الذي عالجناه هنا ، أكبر من أن يُستنفد في هذا الكتاب ، الذي نقرأ فيه . بل لعلنا نقول ان هذا الاخير لا يطمح الى اكثر من ان يكون **مدخلاً** الى موضوع ذاك ، أو **اطروحة اولية** على هذه الطريق . وبهذا المعنى ، فهو **مشروع** بحث ، علينا أن نلاحقه تعميقاً في كل الأنحاء والآفاق ، التي ينطوي عليها ويشير اليها مثله في ذلك مثل كتاب « من التراث الى الثورة ـ **حول** نظرية **مقترحة** في قضية التراث العربي » ، أي الجزء الاول من **مشروع** الرؤية الجديدة للفكر العربي .

من هذا الموقع المنهجي ، **الجدلي التاريخي التراثي** ، نريد لهذا البحث أن يكون اسهاماً جدياً وعميقاً في **اعادة بناء اشكالية** التأريخ للفكر العربي ، في بواكيره وآفاقه الاولى ، وفي سياقه من البنى الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، التي استنبتته واستجابت له ، بقدر ما اسهم هو في صوغها وتكريسها وتدويمها .

المؤلف
دمشق ، أواخر شباط ـ فبراير ١٩٨٢

القسم الأول

نقض وبناء

الفصل الأول

من « وهم الجاهلية » الى مصطلح « التاريخ العربي »

كتابة التاريخ العربي منذ « بداياته » ووضعه تحت مبضع البحث والتقويم التراثي (وهي مهمة ألزمنا انفسنا بمواجهتها واستقصائها والاحاطة بها)، أمر ، على الأقل ضمن الوضعية الثقافية العربية الراهنة ، على غاية الأهمية والحساسية ، بقدر ما هو هام وخطير بالنسبة الى ما يمثله هو نفسه أولاً ، والى ما ينطوي عليه من دلالات عالمية ثانياً .

وقد سبق أن كرسنا الجزء الأول من « مشروع الرؤية » لبحث الأوجه المنهجية النظرية لهذه المسألة ، وذلك تحت عنوان « من التراث الى الثورة — حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي » . أما في هذا الكتاب فسوف نعالج ، في نطاق تأريخ أولي رئيسي للارهاصات الأولى للفكر العربي ، أهم ما نراه ضمن المسائل التي تعترض الباحث المؤرخ على هذا الصعيد ، وتخلق له ، من ثم ، عوائق على طريق العملية التأريخية المتطلع اليها .

والجدير بالذكر أن تلك المسائل ذات طبيعة تأريخية ميدانية خاصة . وذلك بمعنى أنها تمثل منطلقات بحث تطبيقي خاطئة ، أو على الأقل مشكلة . ولكنها ، من حيث هي كذلك ، أي من حيث هي منطلقات بحث تطبيقي ، تنطوي، **في نفس الآن** ، على بعد تنهيجي تعميمي ، بحد معين . وهذا البعد

أتاح لها أن تبرز بوصفها منطلقات نظرية منهجية لدى جمع غفير من المؤرخين والباحثين القدماء والمحدثين ، عرباً وأجانب .

تبرز في مقدمة تلك المسائل اشكالية ((**العصر الجاهلي**)) . فلقد مارس هذا التعبير ، من موقع **الاسلاموية** ، وظيفة ايديولوجية ذات شقين . فمن طرف **أول** ، عمل على تهميش العصر أو العصور السابقة على نشوء الاسلام وعلى إدانتها وتسفيهها ، وذلك حيث اعتبرها زمن « الجاهلية » **الايديولوجية الدينية والإجتماعية** عموما وإطلاقاً .

أما من الطرف **الآخر** ، فقد نهض ذلك التعبير بمهمة« الايقاع » بين المؤرخين من جهة ، والتاريخ العربي ــ وكذلك العالمي ــ من جهة أخرى . اذ أن هؤلاء ــ منساقين تحت تأثير مقتضيات عملية التهميش والادانة والتسفيه تلك لتاريخ ماقبل الاسلام ــ وجدوا انفسهم وجهاً لوجه أمام المصادرة الاسلاموية التالية : ان التاريخ الحق هو ذلك الذي يبدأ بالاسلام ، ومن ثم ، فان ما قبله مدان **تاريخياً** .

ولا بد ، هنا ، من الاضافة بأن أولئك المؤرخين اذ انطلقوا ، في نشاطهم التأريخي ، من تلك المصادرة ، فانهم هم انفسهم أسهموا في استنباتها وصوغها وبلورتها .

وبما أن ذلك التعبير « العصر الجاهلي » قد مارس ، ولا يزال يمارس دوراً رئيسياً في صوغ الحركة التاريخية العربية الاسلامية ــ والاستشراقية الى حد ما ــ فان معالجته ، في وظيفته الايديولوجية وبمزيد من التعميق والتفصيل ، أمر تستوجبه طبيعة البحث التأريخي للتاريخ العربي منذ بداياته ، وفي ارهاصاته وآفاقه الأولى .

١

« الجاهلية » بؤرة الادانة الايديولوجية والاجتماعية

كانت العقيدة (الايديولوجيا) الاسلامية ، قرآناً وسنة ، هي التي طرحت الصورة الجديدة عن الزمن السابق على ظهورها ، تلك الصورة التي أطلق على معظم أوجهها لفظ « الجاهلية » . وقد قدمت هذه الأوجه بمثابتها **النقيض** للصورة التي تجسدها هي نفسها . وعلى ذلك ، فان هذه الأخيرة ابرزت ـ هكذا على عواهنها ـ على أنها البديل عن تلك .

وقد أريد لعملية المناقضة بين ذينك القطبين أن تنهض بدور مبدئي ، يقوم على تغليب الدين الجديد ، وعلى توطيد مواقعه ضمن صفوف المؤيدين والمترددين . أي أنه لم يكن بد من أن تقدَّم لهؤلاء صورة اجمالية عامة عن الخصوم والمناهضين من المخضرمين والمحدثين ، صورة تجعل منهم بؤرة البدائية والشظف والانحطاط والجلافة . فتم ذلك بتصورهم على أنهم امتداد خطر للزمن السابق المترع ، بدوره ، بالبدائية والشظف والانحطاط والجلافة .

بروح تلك الوضعية وانطلاقاً من مقتضيات ومستلزمات الكفاح الايديولوجي الديني والاجتماعي ، خاطب القرآن الأرقاء والاحرار وانصاف الاحرار من العوام ، والمتوسطين من التجار والملاك الزراعيين ، محذراً اياهم جميعاً من الخصوم المكابرين الرافضين : « أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون »(١). وقد قصد بذلك الحكم أحكام الملة الجاهلية(٢) ، وما كانوا عليه من الضلال والجور في الاحكام ، والتفريق

---

(١) القرآن ـ سورة المائدة ، آية ٥٠ .

(٢) قاموس المحيط ، ٣٠٩ .

بين الناس في المنزلة والمعاملة(٣) .

والذي حدث أنه تفرعت عن هـذا « الحـكم » المبدئي مواقف متعددة ، أريد لها أن تغطي الاحتياجات المتحدرة من الاوضـاع المستجدة . فعلى النقيض من « الذين كفروا » ، أي أولئك الذين « جعل .. في قلوبهم الحمية حميـة الجاهلية(٤) » ، يقف « عباد الرحمن الذين يمشون على الارض هوناً ، واذا خاطبهم الجاهـلون قالوا سلاما(٥) » . وهذه المناقضة تتضح بمزيد من الحدة والمكاشفة في سياق ادانة السلوك الانساني « السيء » بوصفـه ، من حيث الاساس ، من المظاهر الجاهلية للزمن السابق : « قالوا : أتتخذنا هزوا قال : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين(٦) » . وحين يتصل الأمر بنساء محمد ، فانهن يصبحن مدعوات الى التصرف وفـق المطلب التالي : « وقرن في بيوتـكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة وأطعن الله ورسـوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا(٧) » .

ومن هنا ، يخلص القرآن الى المعارضة التالية بين المسلمين و « الجاهلين » : « خـذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين(٨) » .

ذلك المنحى نفسه نواجهه في « الحديث النبوي » . اذ أن هذا الأخير يشكل ، مـع القرآن ، في أساس الامر وعموميته ، وحدة أيديولوجية متنامة ففي«الحديث»، يخاطب محمد أبا ذر الغفاري — وقد عير رجلاً بأمه — : « انك امرؤ فيك جاهلية(٩) » . ويلاحق«الحديث» المؤمن في حياته الخاصة ،

---

(٣) تفسير الحازن ٥١٦/١ . جواد علي يشير أيضا الى هذا الاستشهاد والى الاستشهاد السابق : تاريخ العرب قبل الاسلام — الجزء الأول (القسم السياسي) ، بغداد ١٩٥١ ، ص ٨ .

(٤) القرآن — سورة الفتح ، آية ٢٦ .

(٥) القرآن — سورة الفرقان ، آية ٦٣ .

(٦) القرآن — سورة البقرة ، آيـة ٦٧ .

(٧) القرآن — سورة المائدة ، آيـة ٣٣ .

(٨) القرآن — سورة الاعراف ، آية ١٩٨ .

(٩) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسـلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٨ . احمـد امين : فجر الاسـلام ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٦٩ .

فضلاً عن حياته العامة : ليضعه امام موقفين لا مناص من تبني واحد منهما : « اذا كان أحدكم صائماً فلا يرفث ولا يجهل(١٠) » .

هكذا تتم الادانة الايديولوجية الدينية والاجتماعية لما وسم بـ « الجاهلية » . فهي — والأمر كذلك — تتم على نحو تتوج فيه باستحداث وضعية ذات وجهين : الأول منهما كل شيء ، والثاني منهما لا شيء . والمهم ، في ذلك ، هو أن الوجه الأول اذ يمثل كل شيء ، فانما يراد له أن يكون ذلك عبر نفي الوجه الآخر (الزمن الجاهلي) نفياً أيديولوجياً دينياً واجتماعياً ، أي عبر تجريده مما يمثل بالنسبة الى الاسلام المقوم الديني والاجتماعي المبدئي .

ولا نرى ، في هذا السياق ، ضرورة للتعرض لما طرأ على تعبير « الجاهلية » لاحقاً من توسيع وتأصيل وترسيخ على أيدي جموع من الفقهاء والمحدّثين والباحثين الاسلامويين القدماء والمحدَثين والمعاصرين (وهؤلاء كثر ، يحتاج احصاؤهم الى مجلد خاص) . فهذا ما لا يتصل بموضوعنا هنا . ذلك أننا ، أولاً ، قصدنا من اثارتنا لـ « الجاهلية » : بوصفها بؤرة ادانة ايديولوجية دينية واجتماعية للأوجه « الجاهلية » من العصور السابقة على نشوء العقيدة الاسلامية الممثلة بمصادرها الأولى ، أن تكون مدخلاً الى معالجة وجه آخر من المسألة . هذا الأخير — وهو الأهم بالنسبة الى بحثنا هنا — يكمن في تقصي ودراسة « الجاهلية » في خصائصها وأبعادها الحقيقية ، تلك التي غيّبت في متاهات التسويغية الاسلاموية باسم الدفاع عن المعجزة الاسلامية المتفردة نوعياً عن السابق واللاحق .

ومع ذلك ، يبقى صحيحاً وضرورياً أن ننوه بأن الاتجاه الذي تحركت ضمنه عملية الادانة الايديولوجية الدينية والاجتماعية بالنسبة الى اللاحقين ، لم يخرج ، من حيث الأساس ، عن واحد من معنيين ، معنى « الجهل » ضد العلم (١١) ، ومعنى « السفه » ضد الحلم (١٢) . أو عن كليهما

---

(١٠) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨ .

(١١) ابن منظور : لسان العرب — طبعة بولاق ١٣٠٣هـ ، ج ١٣ ، ص ١٣٦ . محمود شكري الآلوسي : بلوغ الارب في معرفة احوال العرب — في ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٩٤٢ ، ج١ ، ص١٧ .

(١٢) أحمد امين : فجر الاسلام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ . عمر فروخ : العرب

←

معـــاً (١٣) .

ذلك أن هذين المعنيين، منفردين او مجتمعين ، يؤديان ــ في المنظور الاسلاموي ــ الى تجريد العصر السابق على الاسلام ، « الجاهلي » من مقومـات الوجود « الحق » . وهذا هو ، في حقيقة الامر ، الهدف المتوخى من هذه المسألة(١٤) .

وبالضبط ، في هـذا المعقـد للمسـألة تبرز **أهميـة مـا ذهب اليـه ابـن خالويـه** من أن لفظة « الجاهلية » أطلقت « في الاسـلام عـلى الزمـن الذي كـان قبـل البعثـة(١٥) » .

→

والاسـلام في الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسـط ــ بيروت ١٩٦٦ ، ص ١٨ . علي حسين الخربوطلي : المجتمع العربي ــ القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٧ . رشـيد الجميلي : تاريخ العرب في الجاهلية وعصر الدعوة الاسـلامية ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٤٥ . ج هيوارث دن : الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي ــ مكتبة الثقافة العربية ، ص ٦ .

(١٣) محمـد المبارك : ضمن كتاب ــ كيف نكتب تاريخنا القومي ، دمشق ١٩٦٦ ، ص ٧٢ ، ٧٦ .

(١٤) في كتابنا « من التراث الى الثورة ــ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، الطبعة الثالثة ، دمشق وبيروت ١٩٨٠ » ، كنا قـد أتينا عـلى مسالة الادانة الايديولوجية الدينية لـ « الجاهلية » ، أي للعصور السابقة على الاسـلام ، وذلك في سياق معالجة « السلفوية » . فهنالك فيض مـن الشـواهـد ، التي يمكن ايرادها على هذا الموقف . ولكن لعله من قبيل الاحاطة العينية الاكثر عمقا بسياق المسألة المعنية ان نورد شاهدا جديدا يوضح ببساطة وبصورة حادة، الادانة الايديولوجية الدينية لـ «الجاهلية» من قبل الاسلاموية. ففي حديث قدمه محمد ابو شهبا من اذاعة المملكة العربية السعودية بتاريخ ٢٣/٨/١٩٨٠ تحت عنوان « قراءة في صحيح البخاري مـع شرحها » ، يبرز القول التالي : « المقصود بالجاهلية الوقت السابق على الاسـلام ليس بالنسبة الى العرب فقط ، بل بالنسبة الى الآخرين أيضا » .

ومن موقع آخر ، قومي ، يكتب الياس فرح : « فطريقنا الى الثورة الثقافية اليوم هو الطريق ذاته الذي سـلكته الامة العربية عندما انتقلت من الجاهلية الى الحضارة » . (الياس فرح : في الثقافة والحضارة ــ بغداد ١٩٧٩ ، ص ١٧٠) . كما يكتب في مـكان آخر : « فالقرآن هو الذي حسم جاهلية الجاهلية واميتها » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٨٤) .

(١٥) جـواد علي : تاريخ العرب قبل الاسـلام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠ .

ويترتب على تلك المواقف جميعاً النظر الى « العقل العربي » ، من حيث هو كذلك ، على انه كان في « جاهليته » ساذجاً ، وعلى انه ، من ثم ، لم يواجه « مشكلات حقيقية » ، من النوع الذي طرح نفسه عليه، أي على ذلك العقل، بدءاً من العصر الاسلامي(١٦) . وبذلك ، فالطموح الى تأريخ لفكر عربي « حقيقي » سابق على المرحلة الاسلامية ، أمر لا يحمل أي أفق جدي ، ومن ثم ، لا بد من « البدء » من نقطة « الصفر ـ الانطلاق الحق » ، تلك التي تتمثل بالاسلام . ولكننا حينما نلاحق تلك الموضوعة (الاعتقاد) حتى نهايتها القصوى ، فاننا نجد أنفسنا أمام نتيجة أكثر خطورة على صعيد التأريخ لفكر عربي بدءاً من العصر الاسلامي. تلك هي أنه لا وجود موضوعياً لمثل هذا الفكر «العقلي». اذ أن الفكر الذي نشأ في ظلال ذلك العصر ، ينظر اليه على انه امتداد نقلي لما انزله الوحي على النبي . فهو يفسر ويشرح ذلك الذي أنزل ، ليس إلا . وحتى التأويل لا يخرج ـ ضمن هذا الاعتبار ـ عن تلك الدائرة .

ويمكننا تقصي تلك الموضوعة بشقيها اللذين أتينا عليهما فوق ـ نفي وجود فكر عربي « حقيقي » قبل الاسلام ، والنظر الى التاريخ العربي الاسلامي على انه تاريخ للمواقف النقلية الإيمانية ـ في بحث كتبه عباس محمود العقاد . فقد جاء فيه ما يلي بلغة تنم عن كثير من **الوضوح والحسم** : « كيف ظهر الاسلام بعد عبادات لاتمهد له ولا يبقى عليها ؟ مقدمات لم تكن واحدة منها ممهدة لنتائجها . . وهذه المقدمات التي لا تأتي بعدها النتائج الصالحة الا بعناية من الله واتجاه بقوانين الكون وعوامله الى حيث يشاء . . . فليست الجاهلية مقدمة للاسلام . . وليس الفساد في العالم سبباً للصلاح . . وتلك هي المقدمات ونتائجها كما تتجه بها عناية الله . رسول يوحى اليه فيصنع الاعاجيب . . أمحمد وحده يقدر على ذلك ؟ أمحمد يقدر عليه بعناية من الله ؟ أدنى القولين الى عقل العاقل أدناهما الى الايمان ، وأنآهما عن الصواب أنآهما عن الله »(١٧) .

---

(١٦) هذا الاعتقاد يسود معظم الكتابات الفكرية والتأريخية العربية الاسلامية . ففي بحث بعنوان « نشأة التدوين التاريخي عند العرب ، تأليف حسين نصار ، القاهرة ، ص ٩ » ، نقرأ ما يلي : « وواجه العقل العربي ، الذي كان ساذجا في جاهليته ، مشكلات حقيقية ، منها ما يمس الدين والحضارة ، ومنها ما يمس الحياة العادية والاجتماعية » .

(١٧) عباس محمود العقاد : مطلع النور ـ ضمن كتاب الهلال ، القاهرة ديسمبر ١٩٦٨ ، ص ٨ـ٩ .

في موقف العقاد ذاك تنحسر الستر ويزول كل لبس: ان الحقيقة المطلقة ، بل النقل، أن الاعتقاد المطلق يكمن في الايمان الديني ، الاسلامي عيناً وتخصيصاً . كما أن التاريخ العربي « الحق » ، الذي يبدأ بظهور ذلك الايمان ، هو تاريخه، ليس إلا . ومن ثم، فان حقيقة مطلقة ايمانية لا يقتضي انبلاجها وتبليغها وجود أي تمهيد لها . فهي بذاتها ولذاتها ، ربانية مفارقة مباينة .

هكذا تقدم الادانة الايديولوجية الدينية والاجتماعية للتاريخ العربي نفسها مصوغة بدرجة عليا من الوضوح والدقة والحزم الاسلاموي ، بحيث يتبلور الوجود الانساني الكلي بالصيغة التالية : الجاهلية واللا جاهلية .

وقد عمل ذلك ، طوال العصور الاسلامية ، على إقصاء الاهتمام بالتاريخ « الجاهلي » بصورة عامة ، وكذلك من الموقع الاسلاموي نفسه . أما الاهتمام الاعظم والاشمل فقد وجه الى الدراسات الاسلامية ، بشتى الوانها .(١٨)

ولعلنا نكتشف في إعراض الاسلامويين عن التاريخ لـ « الجاهلية » موقفهم التأريخي والتراثي من كلتا المرحلتين ، « الجاهلية » والاسلامية . وهذا ما سنعود اليه لاحقاً بشيء من التدقيق المنهجي النظري .

---

(١٨) يكتب ابو بكر السقاف حول ذلك ، مشيرا الى دور الدين الجديد في ارساء اسس اشكالية « الجاهلية » : « فالحياة الجاهلية ليست ظلاما مطبقا كما توحي الدلالات الدينية لكلمة الجاهلية . وقد أثرت هذه الدلالة في دراسة التاريخ السابق للاسلام . فلم يهتم به في العصور الاسلامية الا أولئك الذين ينتمون الى بلاد العرب الجنوبية ، ربما لقرب عهدهم بالحضارات البائدة في الجزيرة العربية ، ولاسباب اخرى » . (آراء وخواطر وملاحظات ـ مجلة « الكلمة » ، صنعاء ، مارس ـ ابريل ١٩٧٧ ، ص ٥١) . ويذكر الكاتب من أولئك العرب الجنوبيين ، بحق ، وهب بن منبه ، ونشوان الحميري ، والهمداني ، وابا المنذر الكلبي ، وعبيد بن شريه الجرهمي . (نفس المصدر والمعطيات السابقة) . وكان أمين فارس قد كتب مقدمة للجزء الثامن من (الاكليل) للهمداني ـ برنستون ١٩٤٠ ـ استعرض فيها هذه المسألة ، وأتي بها على تلك الاسماء من المؤرخين والكتاب .

٢

« الجاهلية » : بؤرة الادانة التاريخية

في سبيل تحقيق احاطة دقيقة بهذا الوجه من المسألة ، نرى ضرورة ابراز الواقعة التالية ، وهي أن الادانة التاريخية لـ «الجاهلية ــ العصر الجاهلي» تجد مصدرها النظري في الموقف الايديولوجي الديني منها ، أي في ادانتها ايديولوجيا دينياً . وبذلك ، يمكن القول بأن موقف الادانة التاريخية لـ «الزمن» السابق على الاسلام كان من مستلزمات ومتطلبات ادانته ايديولوجياً دينياً . هذا صحيح، بقدر ما هو صحيح القول الآخر المقابل بأن موقف الادانة الايديولوجية الدينية لذلك الزمن كان من مستلزمات ومتطلبات ادانته تاريخياً ، مع الاشارة الى أن هذا القول الاخير ينطوي على أوجه تجعل منه متميزاً ، الى حد ما ، عن القول الأول . وسنأتي على ذلك في حينه .

وثمة ملاحظة تتمم الواقعة السابقة ، وهي ان الوضعية الاجتماعية والتاريخية التي أحاطت بنشوء العقيدة الدينية الجديدة (الاسلام) كان من شأنها أن تنطوي على مشروعية تلك الادانة لـ « الجاهلية » ، بوجهيها الايديولوجي الديني والتاريخي .

ولقد اكتسبت الادانة التاريخية لـ « الجاهلية » منحيين ، ما يزالان رابضين على صدر البحث التأريخي العربي ، مسهمين ، بذلك ، في تشويش وتعمية الصورة الحقيقية للتاريخ العربي .

وسنتناول ، فيما يلي، كلاً من المنحيين على حدة ، ولكن من موقع كونهما يمثلان وجهين لمسألة واحدة ، هي تثبيت وتكريس تلك الصورة .

آ ـ التاريخ العربي والتاريخ الاسلامي وجهان لـ « أمر واحد »

يتوجه ممثلو **المنحى الأول** ، في تأريخهم لمراحل نشوء وتطور الوجود العربي والوجود الاسلامي ، توجهاً واحداً ، من حيث الأساس . فبموجب ذلك ، يُرى أنه حيث بدأ تاريخ الاسلام ، بدأ كذلك تاريخ العرب . وحيث لم يكن الاسلام ، ما كان عرب . ولا يظنن أحد أن إقرار البعض بوجود تاريخ عربي سابق على الاسلام بمدى قرنين من الزمن ، أمر يخرجهم من دائرة ذلك المنحى . فالمسألة ليست كذلك . بل يمكننا ، حسب ؛ المنطوق الاسلاموي ، أن نسير خطوة اخرى الى أمام ، فنقول ، أن الاقرار بمثل ذلك التاريخ وضمن السياق المحدد ، يمثل أحد مقتضيات المنحى الفكري المعني هنا .

فالقول بوجود « جاهلية » ، ترتد فتراتها الاولى الى قرنين من الزمن قبل الاسلام ، يراد له أن يضفي على هذا الأخير مشروعية « تاريخية » كاملة ، غير مشروطة . اذ هاهنا يغدو الكلام مشروعاً على « ما قبل الوجود ـ التاريخي » و « الوجود التاريخي » ـ هذا اذا استخدمنا تعبير « التاريخي » تجوزاً .

تلك المعارضة بين كلتا المرحلتين ، « الجاهلية » بصفتها نفياً للتاريخ الحق ، و « الاسلام » بمثابته محور « التاريخ » الحق ـ وقد وضعنا كلمة التاريخ بين هلالين تجوزاً بسبب من أن العقيدة الدينية الاسلامية ، بصيغتها وأفقها الاسلامويين ، لا تعترف بوجود تاريخ انساني مشخص بقدر ما تنطلق من الوحي(١٩) ـ نقول ، تلك المعارضة يعبر عنها محمد المبارك فيما يلي : « وقد بلغ الجهل أو الغرض ببعض من يكتبون في هذه الموضوعات (التاريخية) أن يلمحوا أن العصر الجاهلي هو عصر الازدهار وقد أسقطوا بذلك أعظم مفاخر العرب انفسهم في بناء الحضارة الانسانية التي قامت بالاسلام وفي نشر المبادىء الانسانية التي حملوا رسالتها وهذا كلام بالاضافة الى كونه جهلاً بالحقائق التاريخية ينطوي على لون من الشعوبية هو من أقبح الوانها حقداً وضلالا(٢٠) » .

---

(١٩) عرضنا لهذه المسألة في الجزء الاول من « مشروع رؤية جديدة » ، أي في « من التراث الى الثورة » .

(٢٠) محمد المبارك : ضمن كتاب ـ كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٦ .

فبمقتضى القول الأخير ، يغدو من الجهل ((**بالحقائق التاريخية**)) الاعتقاد بوجود « حضارة انسانية مزدهرة » قبل الاسلام ، أو الاعتقاد بوجود مراحل حضارية مزدهرة متعددة في التاريخ العربي (والعالمي) . وجدير بالنظر أن هذه الوضعية لا تتصل بـ « الجاهلية » فحسب ، بل هي تمتد أفقياً (تاريخيا) وعمودياً (اجتماعياً) ، بحيث تنسحب ، كما يظهر من سياق الشاهد ، على التاريخ البشري العالمي .

وقد منح يوسف الحوراني ذلك الراي مزيدا من الوضوح ، حين أعلن أن « حركة التاريخ العربي تتلخص بالايمان الديني والجهاد لحماية الدين أو للفتح باسمه(٢١) » . وعلى ذلك ، فاذا كان « الدين عند الله الاسلام » ، وكان هذا الأخير الايمان الحق ، فان « حركة التاريخ العربي **تتلخص** » بالايمان ذاته . أما « الجاهلية ــ الجهلاء » فتخرج ، وفق ذلك ، من دائرة ذلك الايمان ، ومن ثم من حركة التاريخ العربي . مع الاقرار ، بطبيعة الحال ، بوجودها ، من حيث هي كذلك .

واذا كان يوسف الحوراني قد أبقى صيغة العلاقة بين الاسلام والعرب غير مستوفية شرائط الحسم على صعيد المصطلح ، فان ظافر القاسمي يحقق ذلك . ففي تحديده لتلك العلاقة ، يقول : « لنا تاريخ واحد يسميه بعضهم تاريخاً عربياً ويسميه بعضهم تاريخاً اسلامياً ، وهو في الحقيقة تاريخ لأمة واحدة **ولفترة من الزمان واحدة** (خط التشديد مني : ط تيزيني)(٢٢) » .

ههنا نواجه دمجاً نهائياً كاملاً للتاريخ العربي بالتاريخ الاسلامي ، بحيث تظهر إدانة التاريخ العربي ما قبل الاسلامي مجسدة **بنفي مبدئي** له ، من حيث هو سياق زمني . ولذلك ، لم يعد هنالك من مسوغ للتحدث عن **تاريخ** عربي **قبل** الاسلام ، حتى لو كان بصيغة « الجاهلية » ، وذلك لصالح « الأمة الواحدة » التي هي ، « أساساً » ، « الأمة الاسلامية » .

تلك الصورة « الجاهلية » عن التاريخ العربي « الجاهلي » ، أي السابق على

---

(٢١) يوسف الحوراني ــ ضمن المرجع السابق ــ ص ١٥٧ .

(٢٢) ظافر القاسمي : ضمن المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

الاسلام ، رفضها ، في حينه وكما هو معروف ، طه حسين في بحثه حول « الشعر الجاهلي » . وقد رفضها بوصفها صورة اسلاموية شوهاء زائفة . ففي عام ١٩٢٧ كتب ينقض تلك الصورة ، التي كانت مهيمنة في أوساط الباحثين والمؤرخين : ان من اطلق عليهم « الجاهليين » من قبل جمع من الاسلامويين الفقهاء والمؤرخين وغيرهم « لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ، ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وانما كانوا أصحاب علم وذكاء ، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة(٢٣) » . « واذا كان العرب أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة ، متأثرة بها ومؤثرة فيها ، وأصحاب اقتصاد داخلي وخارجي معقد ، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية(٢٤) » . ويخلص طه حسين الى القول : « أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين(٢٥) » .

ولئن كان طه حسين قد رفض ونقض تلك الصورة **الجاهلة** عن « الجاهلية » ، صورة الادانة الدينية والاجتماعية للعصر السابق على الاسلام ، فانه ظل أسير الاعتقاد بأن ذلك العصر لا يتجاوز القرنين من الزمن . ولا شك أن موقفه ، هنا ، لا يتصل بادانة تاريخية للعصر المعني ـ على النحو الذي يفعله المؤرخون الاسلامويون ـ ، وانما بخطأ أو قصور نظري **معرفي تاريخي** . وهذا الأخير يتعلق بمستوى البحث التاريخي في عصره وبهيمنة الاسلاموية على صعيد هذا البحث (٢٦) .

---

(٢٣) طه حسين : في الادب الجاهلي ـ مصر ١٩٦٨ ، ص ٧٣ ـ ٧٤ .

(٢٤) نفس المرجع السابق ـ ص ٧٩ ـ ٨٠ .

(٢٥) نفس المرجع السابق ـ ص ٨٠ .

(٢٦) تلك الهيمنة تعود الى فترات قديمة من التاريخ العربي الاسلامي . وقد اثر ذلك في تصورات مؤرخي العلم والادب والشعر ... الاسلاميين . فعلى صعيد الشعر، مثلا ، يرى الجاحظ أن تاريخه قبل الاسلام (الجاهلية) لا يرتد الى اكثر من مائتي سنة : « فاذا استظهرنا

←

المهم فيما سبق أن منحى الادانة التاريخية للتاريخ العربي ماقبل الاسلامي ، يكمن في النظر الى هذا الأخير على أنه لا يجاوز القرنين . ولقد صدرت دراسات وابحاث لاتحصى ، تدور في فلك المنحى المعني . وهذا يصدق على الكثير من المؤرخين العرب ؛ كما ينطبق على جمع من المستشرقين والباحثين الاجانب ، سابقاً وراهناً .

وخليق بنا ، هنا ، أن نميز بين مجموعتين من الباحثين ضمن المنحى التأريخي المشار اليه. **المجموعة الأولى** منهما تنطلق من وجهة النظر القائلة بأن « وقوفنا على أحوال الجزيرة العربية لايزال في طور النشوء والتجديد . ولا يزال هذا الاقليم موضوع تحريات علمية اكتشفت عدداً كبيراً من النقوش كانت في مجموعها ضئيلة الفائدة ..» (٢٧) .

الشعر وجدنا له ، الى أن جاء الله بالاسلام ، خمسين ومائة عام . واذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام ... وفضيلة الشعر مقصورة على العرب » ; الجاحظ : كتاب الحيوان – بيروت ١٩٧٨ ، الجزء الاول ص ٥٤) .

وبعض المستشرقين كرسوا هذه الصورة التاريخية للشعر العربي . فبروكلمان يرى أن تاريخ بداية الشعر العربي ما قبل الاسلام يعود الى مائة سنة قبل الاسلام فقط . (انظر : بروكلمان – تاريخ الادب العربي – الجزء ١ ، ص ٥٥) .

ان هذا وذاك ، بروكلمان والجاحظ ينطلقان كلاهما من أن التاريخ العربي الشعري ليس لها صلة بتواريخ الحضارات الاقدم ، حضارات ما بين النهرين والشام ومصر واليمن وشمال أفريقية . ومن ثم فالبدء هو « عصر الجاهلية » الذي يغدو من السهولة على الاسلامويين أن يطيحوا به تنكرا أو تهميشا .

(٢٧) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية – المجلد الاول ؛ بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٠ .

ومن الملفت هنا ، في السياق الذي يعلن فيه كاهن رأيه ذاك ، أن يكون هذا الباحث قد وقع ضمنا في حقل الادانة التاريخية للتاريخ العربي القديم . فهو يكتب ، على نفس الصفحة ، ما يلي : « فالعرب يعدون العصر الجاهلي وكأنه العصر الذهبي للعروبة ، أي انه العصر الذي تفتحت فيه خصائصهم القومية تفتحا كاملا » . ويتابع قائلا : « ولا تخلو هذه النظرة من التناقض لكنها تجد تعليلا لها في تعصب العرب لجنسهم ، وكذلك في اضطرارهم

←

ان وجهة النظر هذه لاتخلو من الحقيقة التاريخية الراهنة ، علماً انها تفقد شيئاً فشيئاً الواحد بعد الآخر من ركائزها في سياق الاكتشافات التي تتم على صعيد المسألة القائمة .

اما **المجموعة الثانية** من الباحثين فينطلقون في رؤيتهم للتاريخ العربي قبل الاسلام ، بوصفه تاريخ قرنين من « الجاهلية » من موقع محدد ومقصود منهجياً . هذا الموقع هو ذلك الذي يحوز على سمات مادعوناه بـ « الاسلاموية » . ولقد كنا اتينا على أهم تلك السمات ، حيث أظهرنا انها تنهض على اختزال الأبعاد الوجودية الثلاثة ، الماضي والحاضر والمستقبل ، بواحد منها ، هو الماضي الاسلامي .

بيد أن ذلك الذي دعوناه من موقع «المجدلية التاريخية التراثية » الماتي عليها في الجزء الاول من هذا « المشروع » ـ « اختزالاً » لأبعاد الوجود ، يرفض هو نفسه من قبل الاسلامويين بوصفه غير مطابق لواقع الحال . أما هذا الاخير فيكمن ، بمقتضى اسلامويتهم ، في أن الزمن الاسلامي الاول ، زمن « النبي والخلفاء الراشدين » ، ينطوي على الوجود في جوهره ، بما هو وجود : فما قبله كان تمهيداً له ، ومابعده يمثل ابتعاداً ونكوصاً عنه . وعلى ذلك ، فليس هناك مايدعو الى التحدث عن عدة (ثلاثة) أبعاد وجودية . ومن ثم ، فليس هنالك مايدعو الى التحدث من « اختزال » لها . الوجود الحق هو واحد ، **اسماً وعيناً** .

→

الى معرفة اللغة والوقوف على التقاليد الجاهلية من أجل فهم النصوص الاسلامية المقدسة . اضف الى ذلك أنه لا يسعنا أن ندرك أعمال الرسول ادراكا واضحا ، سواء أحل بعض العادات المتبعة أم حرم بعضها الآخر ، ما لم نتعرف على هذا المجتمع الذي أقر تلك العادات والتقاليد » .

ففي ذلك النص يظهر كلود كاهن اقرارا ضمنيا بمقابلة « العصر الجاهلي » بـ « الاسلام » وبمعارضته به . أي أنه لا يبدي تحفظا أو اعتراضا منهجيا على تلك المقابلة التي تنطوي ، كما يتضح ، على أحد أبعاد الادانة التاريخية للتاريخ العربي القديم ، ما قبل الاسلامي . وهو ، كلود كاهن ، اذ يفعل ذلك ، لا يلج بالضرورة ، دائرة ادانة ايديولوجية لذلك التاريخ .

وقد اسهم ابن خلدون في تكريس تلك الصورة على نحو غير مباشر ، وذلك حيث اعتبر العرب السابقين على « الملة الاسلامية » قوماً لم يخرجوا من دائرة التوحش(٢٨) . ورغم أن ابن خلدون كان ، على الراجح ، يعني ب «العرب» الاعراب ، أي البدو ، وليس العرب عموماً ، فان هذا الالتباس في الموقف فرض نفسه على جمع من المؤرخين ، وخلق ردود فعل متباينة في أوساطهم .

على ذلك المنوال ، سار جيل من الكتاب والباحثين والمؤرخين العرب ، كما هو الحال كذلك لدى بعض المستشرقين . فنحن نقرأ في كتاب يؤرخ ل « العرب والاسلام في الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسط » لمؤلفه عمر فروخ – وقد صدر في طبعته الثانية عام ١٩٦٦ – مايلي : لقد « ظهر الاسلام في أمة فتية مقبلة على الحياة قد جمعت صفوفها ووحدت ايمانها وتطلعت الى المستقبل لتخرج هي من الجاهلية الى الحضارة ، ولتخرج غيرها من الظلمات الى النور(٢٩) » .

ان ملاحقة عملية « الخروج من **الجاهلية** الى **الحضارة** » ومن « **الظلمات** الى **النور** » ، بما تنطوي عليه من معان تاريخية وأخلاقية ، تبرز هنا **موضوعاً** لبحث التاريخ العربي « منذ الجاهلية الى سقوط الدولة الأموية(٣٠) » . ولبحث التاريخ الانساني العالمي الممتد من « الظلمات الى النور » . فهنا تتشابك الادانة الحضارية بالادانة التاريخية ل « الجاهلية » تشابكاً لايمكن فهمه بعيداً عن التصور التاريخي الاسلاموي للتاريخ العربي العام . نثبت ذلك ، ونحن عالمون أن عمر فروخ ، مؤلف الكتاب المذكور ، اذ يدخل غمار

---

(٢٨) انظر ، مثلا ، عنوان الفصل التاسع من الباب الثاني في « مقدمة » ابن خلدون : « ان الصريح من النسب انما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم » . (ص ١٢٩ ، من طبعة مصر – المكتبة التجارية الكبرى) . وكذلك عنوان الفصل التاسع من الباب الرابع (ص ٣٥٩ من المصدر السابق) : « ان المباني التي كانت تختطها العرب يسرع اليها الخراب الا في الاقل » .

(٢٩) ص ٣٥ من هذا الكتاب . وقد سبق أن اتينا على ذكره .

(٣٠) هذه هي تتمة عنوان الكتاب الاخير .

بحثه في كثير من المسائل وفي العديد من المواضع ، لايذعن لذلك التصور (النزعة) . وهذا يظهر ، بدوره ، عمق اشكالية الوضعية التأريخية المثقل بعبئها ذلك الجيل من الكتاب والباحثين والمؤرخين العرب .

وكذا الامر فيما يتصل بمواقف بعض المستشرقين . هذا مانواجهه لدى ج . هيوارث دن في تأريخه للأدب العربي . ففي تعريفه لـ « الجاهلية »، يقول أن المقصود بها هو « السفاهة التي كانت مؤدية الى الهمجية(٣١) » . هاهنا ، نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام صيغة الانتقال من اللاحضارة الى الحضارة . فـ « الهمجية » و « الجاهلية » اصطلاحان ، كلاهما يحمل نقيضه ويشير اليه : الحضارة .

ومن الدال ، على هذا الصعيد ، الاشارة الى أن احمد أمين في نقده لـ O'Leary القائل بأن العربي « مادي ضيق الخيال ، جامد العواطف ، شديد الشعور بكرامته وحريته ، ثائر على كل سلطة ، كريم مخلص لتقاليد قبيلته»، وبأن « هذه الصفة هي التي تفسر لنا الجرائم والخيانات التي شغلت اكبر جزء في تاريخ العرب » ، نقول ، ان أحمد أمين يعارض ذلك بقوله : « ولكن هل هذا الوصف يصح أن يعمم في عرب الجاهلية ؟ ذلك ما نشك فيه(٣٢) » . فأحمد أمين، في رأيه ذاك ، يتخذ موقفاً عقلياً نقدياً . وهو ، في هذا ، يلتقي مع طه حسين في موقفه من « الجاهلية » ، كما سبق وبيّنا ذلك .

هكذا يتضح امامنا المنحى الأول ، الذي تكتسبه الإدانة التاريخية لـ « الجاهلية » على أيدي جمهور من الباحثين والكتاب والمؤرخين العرب والاجانب(٣٣) . وجدير بالتنويه أن المصادر الاولى لهذه العملية ، تلك التي

---

(٣١) ج. هيوارث دن : الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٦ .

(٣٢) أحمد امين : فجر الاسلام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٥ .

(٣٣) من الطرافة الايديولوجية أن نذكر ، في هذا المساق ، بالسلفوية القومية التي مثلها ، في حينه زكي الارسوزي ، والتي أتينا عليها في الجزء الاول من هذا المشرع . فلقد اتخذت سلفويته هذه منحى الادانة القومية واللغوية لمراحل ما بعد « الجاهلية » ، بما في ذلك المرحلة الاسلامية . أي اننا نواجه في تلك السلفوية نقيضا لهذا المنحى الاول الادانة « الجاهلية » تاريخيا . ومع

←

كمنت في الاحتياجات الايديولوجية الدينية والاجتماعية للحركة الاسلامية في فجرها ، كان عليها أن تتحول الى الدرجة الثانية من الاهمية بعد أن نشأت ظروف ومعطيات جديدة في العصر الحديث مع نشوء الكولونيالية والامبريالية وقانونية هذه الأخيرة القائمة على اعادة بناء العالم ، بما في ذلك البقعة العربية ، وفق احتياجاتها الاقتصادية والسياسية والايديولوجية فهنا ، تولدت مصادر ودواع ايديولوجية جديدة للابقاء على الصورة الاسلاموية لمرحلة ما قبل الاسلام ، « الجاهلية » ، ومرحلة ما بعده . ذلك لأن هذا من شأنه أن يسهم آسهاماً عميقاً في تزوير وتصفية الوعي التاريخي والتراثي لحركة التحرر العربية تجاه تاريخها القومي **الخاص** ، كما تجاه التاريخ العالمي **العام** .

* *

الاشارة الى أن هذين الموقفين متباينان في حقل الوظيفة الايديولوجية التي ادياها ، فان التأكيد ضروري على أنهما كليهما قاصر وخاطىء على الصعيد النظري المعرفي التاريخي .

ب ـ التاريخ العربي من موقع « الجغرافوية »

نواجه الآن **المنحى الثاني** للإدانة التاريخية للتاريخ العربي ما قبل الاسلامي . ولعلنا ، **هنا** ، مطالبون بالحذر تجاه استخدامنا تعبير «إدانة» . ذلك لأننا نبتغي من وراء استخدامه ، تحديد موقف تاريخي اتخذه جمع من الباحثين والكتاب والمؤرخين العرب والأجانب من التاريخ العربي بصورة متباينة كثيراً أو قليلاً عن صورة المنحى الأول لإدانة هذا التاريخ . وقد يوحي ـ التعبير ـ بشيء من الحكم الاخلاقي أو السياسي . ولكننا اذ نعلن أنه ليس في مقصودنا ، هنا ، مثل ذلك الحكم ، من حيث الأساس **التاريخي** ، فإننا لا ننفي أن يكون من وراء تلك الإدانة التاريخية موقف ايديولوجي ما . بل أن الأخذ بهذا الافتراض يسمح لنا بتكوين الصورة التي نحن بصدد تقديمها على أساس اكثر وضوحا ودقة وشمولا .

انطلق ممثلو المنحى المعني من الموضوعة التالية ، وهي أن تعيين وضبط حدود التاريخ العربي مسألة ذات طبيعة **جغرافية** . أما المعنى الواقعي لذلك ، فيكمن في أن هذا التاريخ هو تاريخ « شبه الجزيرة العربية » . وهذه ، بدورها ، تشتمل ، كما أوضح العرب انفسهم(٣٤) ، على خمسة أقسام ، هي التالية : ١) الحجاز ـ يشمل الجبال المحاذية للبحر الاحمر والمرتفعات ـ ويقع شرقي تهامة وبلاد اليمن ، كما يمتد شمالاً حتى فلسطين . ٢) تهامة ـ وهي الاراضي المنخفضة على ساحل البحر الاحمر من اليمين جنوبا حتى العقبة شمالا . ٣) نجد ـ هي الهضبة الوسطى في شبه الجزيرة ـ وتقع بين اليمن جنوبا وبادية السماوة شمالا وأطراف العراق شرقا . ٤) اليمن ـ تقع في الجنوب الغربي من شبه الجزيرة ـ وتمتد من نجد شمالا الى المحيط الهندي جنوبا

---

(٣٤) انظر حول ذلك : محمود شكري الآلوسي ـ بلوغ الارب، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص١٨٧ .

والى حضرموت وعمان شرقا . ٥) واخيراً العروض – وتشمل بلاد اليمامة وعمان والبحرين .

تلك هي المنطقة الجغرافية ، التي تمثل موضوع البحث لدى الكتاب والباحثين والمؤرخين من ممثلي المنحى المحدد فوق . وكما هو بين من ذلك ، فإن تعيين وضبط موضوع البحث ذاك ينحصر فيما نسميه بنزعة «جغرافوية» . ونعني بذلك أن التاريخ يرتد ، بقانونياته وآفاقه ، الى الوسط الجغرافي ؛ كما أن حقل التأريخ يغدو محصوراً ضمن حدود هذا الوسط ، حتى لو تعرض ، ضمناً وفي سياق البحث ، الى حقول أخرى ، اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية .

ان قصور المنحى التأريخي ، الذي نتقصى معالمه الرئيسية الآن ، ليس ذا حد منهجي نظري فحسب . انما هو ، كذلك ، ذو بعد تطبيقي إجرائي . فعلى هذا الصعيد ، نواجه حشداً من الأبحاث والدراسات والمؤلفات ، التي ينتظمها خط ضابط عام . وينطلق أصحابها ، في تأريخهم للتاريخ العربي ، من تقسيم موضوع البحث الى شقين : الاول منهما يتصل بالبدو ، والآخر يتعلق بالحضر . واذا ما تم الامر على هذا الاساس المنهّج ، فان خطوة اخرى تلحق به ، وهي أعطاء الاهمية « الحضارية » للحضر ، باعتبار انهم توطنوا في المواقع الخصبة من « الجزيرة » . وهذا يعني ، ضمناً ، أن التاريخ « الحضاري » العربي يبدأ مع تلك التشكيلات السياسية ، التي ظهرت في الجنوب من شبه الجزيرة العربية ، وفي اليمن على نحو خاص .

بل هنالك من يرى في هذا التاريخ العربي السابق على الاسلام ، او السابق على الامويين بالتحديد ، تاريخ البداوة في شبه الجزيرة . وبذلك ، يلتقي هذا المنحى الثاني من « الادانة التاريخية » مع منحاها الاول ، الذي يرى في التاريخ العربي المومى اليه تاريخ القرنين السابقين على الاسلام ، أي « الجاهلية » .

فعلى صعيد التقسيم الاول للتاريخ العربي ماقبل الاسلامي (بدو وحضر) ، نقرأ مايلي في كتاب لعبد المنعم ماجد : « منذ القدم وجزيرة

العرب تشمل النوعين من السكان : البدو والحضر(٣٥) » . وبعد ان يفصل المؤلف في حياة الاول ، يقول : « هذه صورة حياة العرب داخل الجزيرة، وهي كما عرضنا لها حياة قطرية ، وعلى العكس فان حياة العرب في اطراف الجزيرة كانت حضرية(٣٦) » . « ولعل أهم هذه البيئات الحضرية منطقة جنوب الجزيرة وبخاصة اليمن(٣٧) » .

أما في نطاق التقسيم الثاني للتاريخ العربي ماقبل الاسلامي (اعتباره ذا نسيج واحد ، هو البداوة) ، فنجد امامنا المثال التالي : « يجد القارىء أن هذا الكتاب محاولة ليعالج حقبة طويلة من تاريخ الجزيرة العربية ، فهو يبتدىء بالمعينيين وينتهي بالامويين . وتعد هذه الحقبة فترة الانتقال التي انتقل العرب بعدها من حياة البداوة العميقة الجذور الى أبواب الحضارات الباسقة ، ومن الاضطراب السياسي الى الاتحاد واتخاذ سياسة خارجية ترمي الى التوسع(٣٨) » .

---

(٣٥) التاريخ السياسي للدولة العربية ـ عصور الجاهلية والنبوة والخلفاء الراشدين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٤٦ .

(٣٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٦٥ .

(٣٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٦٦ .

(٣٨) ضرار صالح ضرار : العرب من معين الى الامويين ـ الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٣ ، ص٥ .

ذلك الراي الذي نواجهه لدى رهط من المؤرخين العرب ، أسهم في تكريسه منهجيا مؤرخون أوربيون ، بحيث غدا جزءاً لايتجزء من الدراسات التاريخية العربية الحديثة(والمعاصرة الى حدما) . من هؤلاء المؤرخ الفرنسي سيديو في كتابه «خلاصة تاريخ العرب ـ بيروت ١٤٠٠ هجرية» . **فعلى الصفحة ١٩ من هذا الاخير نقرأ ما يلي** « ولم تزل العرب على هذا النظام (البدوي : ط تيزيني) ما الفوا العيشة البدوية وان انشئوا ببلادهم مدائن لا طلاق تصرف المشايخ فيها بدليل ان من دخل منهم المدائن لم يتغير عن حالته الاصلية » . والطريف الدال على صعيد فهم التاريخ العربي والتاريخ له ، أن نتبين الحوافز التي دفعت « علي باشا مبارك » ، ناظر ديوان المعارف المصري ، الى الامر بترجمته سنة ١٢٨٥هـ . يقول الناظر المذكور (ص ٢ ، ٥ ، ٦ من المرجع الاخير) : « كل انسان مشغوف بمعرفة حوادث سلفه لا سيما حوادث

←

والحقيقـة أن هـذا النسق من دراسة التاريخ العربي ماقبل الاسلامي ؛ لايمثلـه الا قلة قليلة من الباحثين والكتـاب والمؤرخين العرب والاجانب ، الذين يأخذون في حسبانهم تاريخ جنوب شبه الجزيرة العربيـة ، وبلاد اليمن منـه بشكل مخصص . ولكن ما يجمع بين هؤلاء واولئك يظل قائماً . ذلك هو النظر الى جنوب شبه الجزيرة ـ وخصوصاً منطقة اليمن منـه ـ والى شمالها على أنهما يمثلان بداية التاريخ العربي . وعادة يقصد بالجنوب والشمال تلك التشكلات السياسية التي نشأت فيهما (خصوصاً معين من ١٢٠٠ـ٦٥٠ ق.م ، وسبأ من ٩٥٠ـ١١٥ ق.م ، وحمير من ١١٥ ق.م ـ٥٢٥م ، في الجنوب، والغساسنة والمناذرة من القرن الاول ق.م في الشمال) .

والمهم في ذلـك كله هو أن التاريخ العربي ماقبل الاسلامي يظهر بمثابته تاريخا لايمتـد الى أكثر من الزمن الـذي نشأت فيـه الدويلات والتشكلات الاقتصادية في جنوب وشمال شبه الجزيرة العربية . وسواء في ذلك إن اعتبر التاريخ المعني بدويـاً او حضريا ، وفيما اذا ابتدىء بتأريخه بهـذا الملك أو ذاك أو بهذه القبيلة أو بتلك . ينضاف الى ذلك أنه ـ في هـذه الحال ـ سيّان أن يسمى (ذلك التاريخ) جاهلياً(٣٩) ، أو عربيـا (٤٠) ، أو جاهليـا عربيـاً(٤١) .

قومه وعشيرته ونحن أبناء الامة العربية مشغوفون بمعرفة ما كان للعرب من الاعمال والنتائج .. ولنفاسة هذا الكتاب اردت نشره بين أبناء الوطن فأمرت بترجمته ... ورجائي به أن يـكون لابناء الشرق وعلى الخصوص المصريين دليلا مرشـدا يروي لهم من محاسن آبائهم الاولين حديث مجد لا يزال مدى الايام مخلدا في عز أمير البلاد المحفوف من الرحمن بالاماني سمو خديوي مصر (عباسـنا الثاني) » .

(٣٩) انظر مثلا : محمـد الخضري ـ محاضرات تاريخ الامم الاسـلامية ، مصر ١٩٢٦ ، ص ٨٥ ، ٢٦١ . عيسى ميخائيل سابا ـ الجاهلية والتدوين العلمي ، ضمن مجلة (الكتاب) ، مصر ١٩٥٣ ، ص ٧٢٠ ـ ٧٣٢ .

(٤٠) انظر ، مثلا : عبد العزيز الدوري ـ الجذور التاريخية للقومية العربية، بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٠ .

(٤١) انظر ، مثلا : خليل احمد خليل ـ مضمون الاسطورة في الفكر العربي ـ بيروت ١٩٧٣ ، ص ٣٠ .

ولعل البعض من الباحثين والمؤرخين يرى أن ما في القرآن من موقف تأريخي ، يقدم اجابة أولية صحيحة على مسألة التاريخ ما قبل الاسلامي. ففي اعتقاد هؤلاء ان القرآن لم يقتصر ، في حديثه عن « الجاهلية » ، على القرون الاخيرة مما قبل الاسلام ، بل تحدث عما أبعد من هذا بكثير . أما المقصود بذلك فهو تمييزه بين جاهليتين اثنتين ، أولى وثانية ، أو قريبة وبعيدة . ففيه جاءت الآية التالية الدالة على هذا المعطى القرآني : « وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى(٤٢) » .

وقد اختلف في تحديد مالازم هتين المرحلتين الجاهليتين من أحداث أو أسماء. ففي (طبقات) ابن سعد(٤٣) ، يرى هذا الاخير أن «الجاهلية الاولى بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم» . أما في رأي الآلوسي ، فان الجاهلية الأولى هي « التي ولد فيها ابراهيم ، والجاهلية الاخرى التي ولد فيها محمد »(٤٤) . في هذا السياق ، يعلن جواد علي انه يأخذ بما قر عليه رأي ابن خالويه – وقد أتينا عليه من قبل – من أنه في الاسلام نظر الى « الجاهلية » على أنها تتمثل بزمن ما قبل البعثة المحمدية . ويعلن جواد علي بأن ذلك « قولي سأذهب اليه . . ، فأقصد بالجاهلية الزمن الذي مر على العرب قبل البعثة ، وبالتأريخ الجاهلي تأريخ العرب قبل الاسلام (٤٥) » .

وكما يبدو ، لا سبيل الى تجاوز القول بأن رأي جواد علي ذاك ليس من شأنه أن يحل إشكالية « الجاهلية » ، واقعاً تاريخياً ومصطلحاً منطقياً لغوياً . بل هو يبقيها ويكرسها ، آخذاً ، بذلك ، موقفاً ضمنياً غير مباشر بالإدانة التاريخية للتاريخ السابق على الاسلام ، ولكن دون أن يقوده ذلك الى موقف الادانة الايديولوجية الدينية لهذا التاريخ .

واذا كنا قد أبنا أوجه الاشكالية التأريخية لـ « الجاهلية » في نطاق

---

(٤٢) قرآن – سورة الاحزاب ، آية ٣٣ .

(٤٣) ج٨ ، ص ١٤٣ .

(٤٤) بلوغ الارب – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧ .

(٤٥) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠ .

مجموعة من الباحثين والمؤرخين ، فانه من الإجحاف العلمي الا نشير ، في نفس الوقت ونفس السياق ، الى الوضعية الذاتية المهيمنة على صعيد بحث التاريخ العربي قبل الاسلامي والمتسمة بكثير من الصعوبة والتعقيدوالاشكالية. وقد أبرزها ، في حينه ، بصورة مشددة ، جرجي زيدان ، مظهراً في نفس الوقت الدلالة الوظيفية التي كمنت وراء اهمال دراسة تاريخ ما قبل الاسلام لصالح دراسة تاريخ هذا الاخير وتاريخ مابعده . فكتب مايلي : « ليس في تواريخ الأمم الراقية أسقم من تاريخ العرب قبل الاسلام ، حتى تهيب الكاتبون الخوض فيه لوعورة مسلكه وتناقض الأقوال فيه . وبعكس ذلك تاريخهم بعد الاسلام ، فانهم لم يتركوا خبراً من أخباره أو رواية وواقعة إلا دونوها وفصلوها ، كأنهم شغلوا بهذا عن ذلك أو لعلهم ارادوا محو مفاخر الجاهلية واقامة مجد الاسلام مكانها . ولذلك لانجد لهم كتاباً خاصاً بتاريخ العرب قبل الاسلام (٤٦) » .

ثم أتى باحثون آخرون ، فاسترعت انتباههم تلك الوضعية التأريخية الى درجة القلق .ذلك أنها ضيقت على نشاطهم التأريخي وحدت منه الى درجة ملحوظة . وهذا ما وجدناه ، مثلاً ، عند جواد علي(٤٧) ، ونجده عند حسين قاسم العزيز (٤٨) ، وآخرين غيرهما(٤٩) .

وقبل أن نحدد مسؤولية تلك الوضعية على صعيد البحث العلمي التأريخي ، لابد من الاشارة الى أن جرجي زيدان محق في القاء حد كبير من تبعة ذلك على مايعنيه ، ضمنا ، بـ « الوظيفة الايديولوجية الدينية » ، التي أناطهاالاسلامويون الأوائل بتصور « الجاهلية » . في سياق ذلك ومن أجل التمكين له ، مارس الاعتقاد بـ « المعجز » و « الخارق »دوراً مبدئياً : « القبل » يتحول الى « جاهلية ضالة » ، يجب تجاوزها بإحلال الاسلام

---

(٤٦) جرجي زيدان : العرب قبل الاسلام – عام ١٩٦٩ بلا ذكر لمكان النشر ، ص ١٣ .

(٤٧) في كتابه : تاريخ العرب قبل الاسلام – نفس المعطيات سابقا ، ص ١٠ .

(٤٨) في كتابه : موجز تاريخ العرب والاسلام – بيروت – بغداد ١٩٧١ ، ص ٧ .

(٤٩) مثل عبد المنعم ماجد في كتابه : التاريخ السياسي للدولة العربية ... نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٩ . ورشيد الجميلي : تاريخ العرب ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١ .

مكانها ، و « البعد » يصبح انسياحاً وانحرافاً عن هذا الاخير ، ويكتسب، من ثم ، شخصية « جاهلية جديدة(٥٠) » ، ينبغي دحرها **واعادة** الامور الى نصابها الحق .

وبطبيعة الحال ، فان وجود الوضعية التأريخية ، المشار اليها من قبل ، حال دون اختراق الحواجز والحجب القائمة بين الباحثين والمراحل التاريخية العربية الموغلة في القدم ، على نحو موسع وموثق ومبسط . فالحفريات والابحاث التي قامت وتقوم في منطقة أو أخرى من العالم العربي ، ليس بوسعها أن تقدم صورة جلية ناجزة عن تلك المراحل التاريخية . من هنا ، كان الرأي وارداً بأن الكثير من الكتاب والباحثين والمؤرخين في التاريخ العربي ما قبل الاسلامي اذ يلجأون إلى تحديد بدايات هذا الأخير بالتشكلات السياسية التي نشأت وتوطدت في جنوب وشمال شبه الجزيرة العربية (معين ، سبأ ...) ، فانهم يفعلون ذلك ضمن واحد من الاحتمالات التالية : إما اقتناعاً نظرياً تأريخياً بذلك ، أو تيقظاً وحذراً من أن يغادروا دائرة البحث العلمي الدقيق فيما لو تطلعوا الى أكثر منه ذلك ، أو خلوداً للراحة القسرية(٥١) .

---

(٥٠) سيد قطب واحد ممن يتحدثون عن « المجتمع الجاهلي ـ العالمي ـ الحديث » ، الذي لا يتغير اليوم « موقف الاسلام حين يواجهه » فهو « يعدله وفق منهجه . ثم يدفع به الى الامام » . (الاسلام ومشكلات الحضارة . دون تاريخ ومكان اصدار ، ص ١٧٣) .

(٥١) مثل هذه الوضعية القلقة تتضح في كتابات بعض الباحثين في التاريخ الاسطوري العربي : من هؤلاء مثلا ، شوقي عبد الحكيم ، الذي يعبر عن تلك الوضعية بصورة ترفض ، ضمنيا ، الادانة الايديولوجية الدينية والاجتماعية والادانة التاريخية للتاريخ العربي قبل الاسلامي : « ولعل المشكلة الرئيسية التي واجهتني في محاولة عمل المامة سريعة لتاريخ منطقتنا .. تبلورت في غياب وجود تتابع تاريخي واضح الى حد ، أو هو متواز مع تاريخ الشعب المصري أو العراقي القديم .

من ذلك افتقاد شبه الجزيرة العربية لتاريخها المبكر السابق على مجيء الاسلام ، وهي الفترة التي يطلق عليها اعتباطا بالجاهلية ، وان كانت ـ هذه الجاهلية ـ تزدهر

←

أما نحن فقد وطنّا العزم على التطلع الى اكثر من ذلك ، ولكن مع الحرص على الا يقودنا هذا الى مغادرة تلك الدائرة . ومن الطبيعي أن يعني ذلك ، بالنسبة الينا وفي نطاق التوجه التاريخي المعلن عنه هنا ، اننا لن نكون في عداد الباحثين اللاهثين وراء الكشف عن وضعية انسجام وتكامل مزعومين في « المادة التاريخية » المتاحة حتى الآن والمتصلة بالتاريخ العربي البعيد . ذلك لأننا ندرك إدراكاً منهجياً مبدئياً أن تحميل تلك « المادة » أكثر أو اقل مما تحمله ، يشكل عبئاً فادحاً عليها نفسها أولاً ، وعلى الآفاق المستقبلية للبحث العلمي التأريخي في التاريخ العربي ثانيا .

* * *

→

بالعديد من النشاطات الابداعية الحضارية المرصودة اركيولوجيا او علميا ، تصل الى قرابة ٤ آلاف عام قبل الميلاد » . (شوقي عبد الحكيم : الفولكلور والاساطير العربية – بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٨) .

الفصل الثاني

منطلقات لتاريخ علمي للتاريخ العربي القديم

١

نحو فرضية علمية مدعّمة

عالجنا ، في الفصل الأول ، ما رأيناه مهماً وحاسماً ، حتى الآن ، على صعيد التأريخ للتاريخ العربي ماقبل الاسلامي . وقد كان ذلك ، في مجمله ، موقفاً اسلاموياً في حدوده الوهمية والإيهامية ، أو موقفاً تاريخياً ناقصاً وقاصراً بحكم حدود البحث التأريخي المتاحة .

كما لاحظنا أنه على الرغم من البعد الذي يفصل بين الموقفين المشار اليهما ، فان أمراً ما يقرب بينهما ، أوعلى الأقل بين الموقف الأول (الاسلاموي) وبين بعض مظاهر الموقف الثاني . ذلك هو تأثرهما بالوظيفة الايديولوجية الدينية التي أناطها الاسلام ، في مراحله الأولى ومن خلال الكثير من الفرق والتيارات التي تولدت عنه ، بالكتاب والمؤرخين والفقهاء والشعراء وغيرهم .

بيد أن ذينك الموقفين ، بمضاعفاتهما وذيولهما ، وإن كانا قد مثلا مرحلة مشروعة ، وربما ، كذلك ، ضرورية في البحث التأريخي للتاريخ العربي القديم ، فإن بحثاً علمياً أولياً في هذا الاخير لا بد أن يشترط تجاوزهما . انه يشترط هذه العملية ، لانه يشكل **خطوة منهجية نقدية** ضرورية ، تدخل في نطاقها هي نفسها .

ولكن انجاز تلك الخطوة ليس إلا **مدخلا منهجياً نقدياً** الى استقصاء وصوغ **الموقف البنائي** من التاريخ العربي القديم . وهنا ، لابد من القول بأن هذا الموقف ، منهجاً وتطبيقاً ، لا يمثل أمراً ناجزاً ، نقدمه مرة واحدة بوصفه بديلاً عن ذينك الموقفين . بل لعله من الضروري التأكيد على أن ذلك « المدخل » سيبرز بوصفه **فرضية** في البحث التاريخي المعني هنا ، ليس إلا . ولكن تلك الفرضية ـ وهذا الايضاح على غاية الأهمية ـ تمتلك من الشرعية التاريخية ما يجعلها تطمح بثقة إلى أن تكون فرضية مدعمة ، يمكن الدفاع عنها والمحاجة دونها من موقع البحث العلمي في التاريخ العربي القديم نفسه **أولاً** ، ومن موقع مقتضيات منهج البحث العلمي المعاصر **ثانياً** .

★

٢

الوحدة التاريخية الاتنوغرافية والاتنولوجية لشعوب العالم العربي القديم

لا سبيل ، على صعيد البحث التأريخي عامة ، إلى اغفال أحد مبادىء هذا البحث ، وهو العودة بمن نؤرخ لهم إلى الجذور ، جذورهم . هذا المبدأ التأريخي ينبغي الا يفهم على أنه دعوة الى تقصي الجذور « العرقية النقية » لمن نؤرخ لفكرهم هنا ، وهم العرب . فالحديث عن مثل هذه الجذور «العرقية النقية » لا يتصل بالعلم التأريخي بأي سبب ولا بأي رباط . أما ما يسمح به هذا العلم ، ضمن ما يسمح به ، فهو الحديث عن جذور **تاريخية** إتنوغرافية وإتنولوجية لهذا الشعب أو ذاك .

تلك مسألة تكاد أن تكون قد أصبحت منطلقاً تأريخياً منهجياً لمعظم المؤرخين . ولعل « التكوين الثقافي » ، بما ينطوي عليه من أوجه لغوية ونظرية وفولكلورية لشعب أو لمجموعة من الشعوب ، يمثل أحد الجوانب الاكثر أهمية في بناء ذلك المنطلق . أما العلوم التي تسهم في تحديد وإضاءة هذه الوضعية فمتعددة ، تشغل علوم التاريخ والجغرافية الطبيعية والاتنوغرافيا والاتنولوجيا حيزاً رئيسياً في نطاقها(١).

لقد اتضح الطابع الايديولوجي الفج والمبتذل للمواقف والنزعات العرقية،

---

(١) انظر حول بعض ذلك : Meyers Neues Lexikon, 3, Leipzig 1962, S. 68 :
وكذلك : جميل صليبا ـ
المعجم الفلسفي ، المجلد الاول ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٣٦ ـ ٣٧ . كما المح الى ذلك ، في معرض نقد النظرية العرقية على هذا الصعيد ، فيليب حتي (خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى ـ بيروت ١٩٧٥ ، المجلد الاول ، ص ٥١) . وشوقي عبد الحكيم : الفولكلور والاساطير العربية ، نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦) .

التي ازدهرت لفترة من الزمن في بعض بلدان أوربا ، بمزيد من الشمول ومن العمق في الدلالة العلمية والايديولوجية السياسية . فأصبح الحديث عن « عروق نقية » في المجتمعات الانسانية السابقة والمعاصرة مدعاة للرفض على الصعيد العلمي ، وللإدانة على الصعيد الإنساني . وبطبيعة الحال ، فقد برز، في سياق ذلك ، عقم تلك المواقف والنزعات في الاجابة عن المسائل الأساسية والثانوية، المتصلة بنشوء وتهيكل (تكوّن) وتطور المجموعات البشرية .

واذا ما كثفنا ذلك كله في ضوء القضية التي نحن بصدد البحث فيها هنا، فانه يغدو صحيحاً، في جانب أساسي من المسألة ، ان نقول ، مع فيليب حتي: « إن أسماء الشعوب التي توطنت الشرق الأدنى القديم كالسومريين والحاميين والساميين والحثيين والعرب يجب أن تعتبر أسماء تعني مجموعات لغوية لا مجموعات عرقية(٢) » .

ويوسع جواد علي هذه الموضوعة ، حيث يعلن ، في معرض حديثه عن السامية : « ان السامية ليست (رساً) بالمعنى المفهوم من الرس عند علماء الأحياء ، أي جنس له خصائص جسمية وملامح خاصة تميزه عن الأجناس البشرية الأخرى . فبين الساميين تمايز وتباين في الملامح وفي العلامات الفارقة يجعل اطلاق (الرس) عليهم بالمعنى العلمي الحديث المفهوم من (علم الأجناس)، أو الفروع العلمية الأخرى نوعاً من الاسراف واللغو ، كما أننا نرى تبايناً في داخل الشعب الواحد من هذه الشعوب السامية في الملامح والمظاهر الجسمية، وفي هذ التمايز والتباين دلالة على وجود اختلاط وامتزاج في الدماء ... ولهذا فاني حين اتحدث عن السامية لا اتحدث عنها على انها جنس ، أي (رس) صاف بالمعنى (الانتروبولوجي) **بل اتحدث عنها** على انها مجموعة ثقافية»(٣) .

واذا كان هنالك في البلدان العربية من لايزال يأخذ بموضوعة الاجناس والعروق عامة و بـ « وحدة الجنس العربي » على نحو خاص ، فان ذلك لم يعد يدافع عنه من مواقع العلم ، بمختلف فروعه وأنساقه . والطريف انه

---

(٢) فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى، نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص٥١ .

(٣) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب والاسلام – ج١ ، ص ٢٢٥ .

الى جانب الذين يأخذون بتلك الموضوعة انطلاقاً من دواع علمية انتروبولوجية وتاريخية مزعومة(٤) ، يوجد كذلك من يتبناها ويدعو اليها ليس من تلك المواقع ، وانما لضرورات ايديولوجية قومية(٥) .

---

(٤) أحد من يمثلون هذا الموقف ، وهو محمد كامل ليلى ، يكتب ما يلي : « ان العرب في (مختلف) أجزاء الوطن العربي ينحدرون من جنس واحد هو الجنس السامي . ولما كان البعض يذهب الى أن وحدة الاصل تعد من أسس القومية ، فاننا نصل الى أن القومية العربية يمكن بناؤها على أساس وحدة الاصل الجنسي الذي توافر لها منذ أقدم العصور » . (محمد كامل ليلى : المجتمع العربي والقومية العربية ــ القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٥٦٩) .

أما علي حسني الخربوطلي في كتابه (المجتمع العربي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥) ، فيصل الى موافقة ضمنية على القول بـ « عرق سامي » ، كما ورد على لسان
Springer

كذلك محمد عزة دروزة ينطلق ، في دراسته للتاريخ العربي ، من موقع « جنسي » ، أي من الاعتقاد بـ « وحدة هذا الجنس ووجوب جعل ذلك أساسا لكتابة تاريخه » . فيكتب كتابا بعنوان : تاريخ الجنس العربي . (انظر الجزء الاول منه ، وقد طبع مع الجزء الثاني ــ صيدا وبيروت ١٣٧٦ هـ ، ص ٧) . كما يتحدث عن وجوب « كتابة تاريخ عام للجنس العربي » . (من اجابة له ضمن : كيف نكتب تاريخنا القومي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٥) .

(٥) ساطع الحصري ، احد القوميين العرب البارزين ، يعلن أنه يتخذ من مسألة «الاصول» لامة ما موقفين ، واحدا تاريخيا علميا وآخر قومويا نفعيا . فهو يقول : « يظن الناس عادة أن كل أمة من الأمم تنحدر من أصل واحد ويزعمون أن جميع أفراد الامة الواحدة يكونون بمثابة الاشقاء المنحدرين من صلب أب واحد . غير أن هذا الظن لا يستند الى أساس صحيح .. ولا توجد على الارض أمة خالصة الدم تماما .. ان وحدة الاصل والدم في الامم انما هي من الاوهام التي استولت على العقول والاذهان ، من غير أن تستند الى دليل أو برهان » . (ساطع الحصري : ابحاث مختارة في القومية العربية ، ص ٣٩) .

ولكنه ، من طرف آخر ، يعود فيرى « أن المهم في القرابة والنسب ليس رابطة الدم في حد ذاتها . بل هو الاعتقاد بها والنشوء عليها . ان الاعتقاد بوحدة الاصل يعمل عملا هاما في تكوين الامم » . (انظر حول ذلك أيضا : فاروق الباشا ــ جوهر القومية العربية ، من منشورات مكتب الثقافة والدراسات والاعداد الحزبي في حزب البعث العربي الاشتراكي ، ص ٨٤ ــ ٩٢) .

واذا كنا نرى في « اللغة » عنصراً رئيسياً كبيراً في تحديد ما يميز الساميين عن غيرهم ، فاننا ، في الوقت نفسه ، لا ننظر اليها من موقع ذاتوي لغوي ، أي باعتبارها ظاهرة متفردة تفسّر نفسها بنفسها ، كما تفسر سواها من الظاهرات الاجتماعية المتعددة .

هذا أولاً . من ناحية أخرى ، سيتعين علينا لاحقاً البحث عن منطلقات أخرى متممة ، تسهم ، مع المنطلق اللغوي يداً بيد ، في تحديد « موضوع بحثنا » ، وذلك خصوصاً حالما ندخل غمار دراسة مجتمع وادي النيل القديم ، ومن بعده المجتمع المغربي القديم (شمال افريقية) .

اذ هاهنا ومن موقع من يأخذ بـ « الحاميّة » و بـ « البربرية » تحديداً نهائياً مخالفاً لـ « السامية » ، سوف نجد أنفسنا مضطرين الى اخراج ذينك المجتمعين من دائرة « موضوع بحثنا » . سوف نضطر للّجوء الى هذا الأمر ، لأننا ، وفق ذلك الموقع ، سنواجه باعتراض لغوي مبدئي : وما شأن اللغة المصرية واللغة « البربرية » باللغات السامية ؟

واذا عدنا الى موضوعة « الجنس والعرق » ، واستخدمناها في هذا السياق ، فان اعتراضاً آخر سينتصب أمامنا ، وهو : ما شأن الساميين بالحاميين ، من حيث هم مجموعتان جنسيتان متمايزتان ؟ بالطبع لسنا من السذاجة ، بحيث نقبل — في حال اعتقادنا بوجود أجناس وعروق صافية نقية — باجابة من النوع اللاتاريخي التعسفي التالي : إنهم يمثلون مجموعتين تنحدران من الاخوين « سام » و « حام » .

وفي هذه الحال ، لعلنا نغدو مخوّلين بالاعتراض على الصيغة « العرقية » المخفقة التالية ، التي يقدمها محمد محفل في معرض حديثه عن الساميين : « ولا يمكننا في الواقع أن نميز الساميين عن غيرهم من الأقوام ، مستندين فقط الى العرق البشري ، اذ أن هؤلاء قد اختلطوا منذ الألف الثالث (ق.م) مع غيرهم من الشعوب وتشكل من هذا المزيج البشري شعوب عديدة هي خليط من الاقوام المحلية المهاجرة من الجزيرة العربية ومن العناصر البشرية

التي تسربت الى مناطق الشرق الأدنى على مرور السنين»(٦) . ان وجه الاعتراض هنا ينهض على أن عملية الاختلاط العرقي اذ تتم ، فانه يصبح من المتعذر علمياً أن ننجز دراسة مجموعة بشرية ما بالاستناد الى التعرف اليها « عرقيا » ، أي من موقع كونها مجموعة عرقية **واحدة** ، وحتى لو كان بصورة جزئية .

ان تعذر ذلك يشير اليه محمد محفل نفسه ، ولكن في نطاق نص يورده لنبيه عاقل على سبيل الاستشهاد به . هذا النص هو التالي : ولقد برهن العلماء « ... بما لا يقبل الجدل أنه ما من شعب يمكنه أن يبرهن على صفاء دمه ذلك لان عملية تمازج الشعوب كانت عملية مستمرة منذ القدم بسبب الهجرات والتزاوج مما أدى الى اختلاط دماء الأمم المختلفة بعضها ببعض ، وهكذا فشعوب الشرق الأوسط لم تكن معزولة عن غيرها من الشعوب كما أنها لم تحافظ على نقاء دمها . يضاف الى هذا ان اختلاط الشعوب في التفكير والنظر الى الأمور لا ينتج عن صفات عرقية بل يرجع إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية لهذا الشعب ، كما يرجع إلى الموقع الجغرافي الذي يفرض شروطاً مناخية وغيرها لها دور كبير في تكوين تفكيره(٧) » .

وقد أمكن التحدث عن رفض قطعي لوجهة النظر العرقية الحامية « الفرعونية » اثر اكتشاف اجسام شخصيات تاريخية مصرية في عام ١٨٨٢. يشير الى ذلك عالم المصريات Serge Sauneron، حيث يكتب : لقد « اصبح من الضروري . . العدول عن فكرة (العرق) الفرعوني ، ان بوتقة وادي النيل حوت في القديم كما هي تحوي اليوم نماذج تنتسب تارة الى الشعوب البيضاء المتوسطية ، وتارة الى زنوج الجنوب . ان الفوارق التي نراها اليوم بين الاسكندري العريق ذات البشرة البيضاء والفلاح الاسود من سكان الأقصر هي ذاتها التي كانت تبدو بين أهل الدلتا وأهل الصعيد(٨) » .

---

(٦) محمد محفل : المدخل الى اللغة الآرامية ـ دمشق ١٩٧٩ ، ص ٦ .

(٧) نبيه عاقل : تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ، دمشق ، ص ٢١ . أورد محمد محفل هذا النص على ص ٧ من : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا .

(٨) سيرج سونرون : علم المصريات ـ بيروت (ضمن سلسلة : ماذا أعرف ـ ٢٨) ، ص ٥٨ .

ويتابع العالم فكرته بمزيد من التحديد والتخصيص : « والانتروبولوجيا المصرية لها ميزة مدهشة اذ هي تتيح امكان درس أجسام شخصيات تاريخية. ففي سنة ١٨٨٢ ، اثر تعقيبات طويلة للصوص الآثار ، عثر على مخبأ كان كهنة طيبة في زمن السلالة الاحدى والعشرين قد خبأوا فيه جثث فراعنة نقلوها من مدافنها الاصلية في وادي الملوك . . وقد عرفوا من أسمائهم المسجلة على النقوش وعلى الاكفان . وقدنظمت لهم بطاقات انتروبومترية مفصلة تساعد على معرفة حقيقة ملك كان التصوير يضفي عليه صفات الكمال(٩) » .

ومن هنا ، فان رفض **الذاتوية اللغوية والجنسية العرقية** ، أمر لامناص منه على صعيد البحث المعني هنا .

ونحن إن استبقينا مصطلح « السامية » ، فانما نفعل ذلك ، بمعنى معين ، للتعبير عن مجموعة من اللغات ، التي تشترك فيما بينها بجملة من الخصائص . ولكننا لانتوقف عند هذه الخطوة ، بل نتجاوزها عبر اغنائها بخطوتين آخريين .

الخطوة الأولى تكمن في استقصاء ومعالجة وقنونة ما ينطوي عليه ذلك المصطلح من تجسيد بشري اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي ، أي مايستند اليه من مقومات تاريخية وإتنوغرافية اتنولوجية محددة . ولضبط ذلك التعبير « التاريخية » ، تقول اننا نفهم تحته ، في هذا السياق ، مافهمه ماركس في حينه . ف « التاريخية » تعني عنده « ليس المجرى **الزمني** للحدث الاجتماعي على الصعيد البشري الكلي فحسب . انها تعني عنده، كذلك ، **التحديد** الاجتماعي **والوظيفة** الاجتماعية لمرحلة ما من مراحل التطور التاريخي(١٠) » .

ذلك يشير الى أن البحث في « الساميين » سيكون بحثاً في التكوينات **التاريخية** للشعوب المنضوية تحت هذا الاطار ، وضمن المعنى المعطى فوق.

---

(٩) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(١٠) طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٧١ .

أمـا **الخطوة الثانية** ـ وتتصل بالاولى اتصالاً داخلياً ـ فتنطلق من رفض النظر الى « موضوع بحثنـا » ، في هـذا الجزء الثاني من « مشروع الرؤية الجـديدة » ، من موقع حصره في حـدود « الساميـة » منظوراً اليها على انها ، في أساس الامر ، تحديد لغوي . أمـا مسوغ ذلك فينهض ، أولاً ، على ان « التاريخية » في سياقها الاتنوغرافي والاتنولوجي (أي السياق المتصـل بتحديد أصول الشعوب وبوصفها وبمقارنتها(١١))، تمثل ، بطبيعة الحال، وضعيـة اكثر شمولاً وعمقاً مما تمثلـه « اللغوية » كما ينهض ، ثانياً ، على الواقعـة التالية ، وهي أن مابين الشعوب « السامية » من طرف وشعبي وادي النيـل « الحامي » والمغرب « البربري » من طرف آخر من أوجه التقاء وتطابق اكثر مما بينهم من نقاط تمايز وتغـاير .

تلك الاوجـه يمكن تقرير وجودهـا ليس بمعنى التأثير والتأثـر بين **مجموعتين** بشريتين **اثنتين** . انما يتاح ذلـك انطلاقاً من ثلاثـة اعتبارات ، **تاريخيـة** (بالمعنى المأتي عليه سابقاً) ، **ولغوية ، واتنوغرافية ـ اتنولوجية**.

لعلنا ، في المرحلة الراهنة من علمي الساميات والمصريات ، غير قادرين على تقـديم ادلة تفصيلية على تلك الاعتبارات . ولكننا نستطيع القول بوجود جملة من المعطيات ، التي تسمح بالدفاع عنها . ولا يفوتنـا التنويه بأننا اذ نعلن ذلـك ، لانخرج عن دائرة افتراض محدد . ويبقى أن نضيف أن هـذا الاخير يحوز من المقومات مايسمح لنـا باعتباره افتراضاً علمياً مدعماً .

وليس في خطة هذا الكتاب أن نتصدى للاعتبارين الثاني والثالث تفصيلاً. اما الباعث على ذلك فيكمن في أن الحديث عنهما لايتصل بالمهمة المنوطة بهذا الكتاب بعلاقة تفصيلية أولاً ، وفي أننا لانستطيع ـ من الموقـع الراهن لعلمي الساميات والمصريات ـ أن نقول الشيء الكثير على هـذا الصعيد ثانياً مع العلم أننا ، في موضـع لاحق ، سنعلن ميلنا للتحدث عن « عربيـة » بدلاً من « سامية » و « حاميـة » و « بربرية » ، وذلك للتعبير عن الحقل البشري الجغرافي الممثل لموضوع بحثنا هنـا .

نريـد الآن الانكفاء الى ماحددناه سابقاً من موقـع منهجي نظري على

---

(١١) انظر حـول مصطلحي الاتنوغرافيا والاتنولوجيا : Meyers Neues Lexikon-Ebenda

أنه خصيصة أساسية من القضية المطروحة هنا . تلك الخصيصة رأيناها كامنة في أن المسألة التاريخية ، بما تنطوي عليه من أوجه متعددة ـ منها وجه اللغة ـ تبرز بصفتها القاعدة المتينة التي يمكن الانطلاق منها في تحديد حقل التجمعات البشرية المتعلقة بموضوع بحثنا . بصيغة أخرى نقول أنه من ذلك الموقع سنجد أنفسنا مدعوين لصوغ وضبط الاجابة عن السؤال التالي : **ماهي** التجمعات البشرية التي حملت الارهاصات الاولى للفكر العربي وعبرت بها عن وضعيتها الاجتماعية الموضوعية والاخرى الذهنية الذاتية ؟

واذا كنا حددنا قاعدة انطلاقنا تلك ضمن الحدود والآفاق المتاحة على نحو ما أتينا عليه ، فاننا ، بذلك ، نكون قد أخذنا في اعتبارنا وجهاً منهجياً أساسيا واحداً من القضية التي نحن بصدد البحث فيها في هذا الجزء الثاني من «مشروع الرؤية الجديدة» للفكر العربي . نعني بذلك أن هنالك وجهاً منهجياً أساسياً آخر للقضية . أما هذا الاخير فيكمن في تقصي واستجلاء البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لتلك التجمعات البشرية ، ومن ثم في الوصول الى صياغات نظرية تسمح لنا بتحديد وضبط المعالم الرئيسية العامة ـ والخاصة ان أمكن ـ لما سنطلق عليه الفكر العربي في ارهاصاته الاولى .

اذن ، نحن نواجه أمامنا عملية ذات **أبعاد ثلاثة** . تلك هي تعيين من نسميهم « عرباً » ضمن التجمعات البشرية الاولى في الشرق الادنى(١٢) وفي شمال افريقية ، مضافاً الى ذلك السودان ، من حيث هو أحد أبعاد وادي النيل ، أي تحديد وضبط دائرة بحثنا **أولاً** . أما البعد **الثاني** فينهض على دراسة البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لهذه التجمعات. **ثالثاً** وأخيراً تسليط مبضعنا باتجاه المظاهر الفكرية ـ وسنحدد لاحقاً تعبير « الفكرية » ـ التي تولدت في تلك الأخيرة وعنها .

---

(١٢) الشرق الادنى « يتألف من الهلال الخصيب ـ بطرفيه اللذين يشتملان على بلاد ما بين النهرين (أي العراق الحديث) وسوريا وفلسطين ـ ومن القطر المصري وبلاد الاناضول (آسيا الصغرى وتركيا) وبلاد فارس أي ايران » . فيليب حتي: خمسة آلاف سنة .. ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣) .

٣

تحديد « العرب » مصطلحاً وواقعاً بشرياً

والآن ، حين نواجه مسألة تحديد تعبير « العرب » في سياق العمل على الاحاطة بالارهاصات والآفاق الاولى للفكر العربي ، فاننا نجد أن أقدم نص تاريخي جاء فيه اسم « عرب » هو نص آشوري يعود الى عام ٨٥٤ قبل التاريخ الميلادي أثناء حكم الملك الآشوري (شلما نصر الثاني) .

هذا ما اصبح جزءاً من معطيات البحث التاريخي العربي ، وأشار اليه باحثون كثر(١٣) .

بيد أن اكتشاف ذلك النص لايحول دون الاشارة الى أمرين ذوي دلالة مبدئية . الاول منهما يقوم على أن العثور عليه (النص) لايعني أن وجود « العرب » يبدأ بالفترة التاريخية التي يعود اليها . ذلك أن هذا الاخير إذ يتحدث عن « عرب » ، فانه يقر بوجودهم ضمناً بمثابتهم مجموعة بشرية لها نظام اجتماعي اقتصادي ما ، أولاً ، وتمتلك تاريخا خاصا قطعت منه

---

(١٣) انظر : روم لاندو ـ الاسلام والعرب ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢١ . كما أن جواد علي يورد مراجع أخرى حول ذلك ، مثل (العلاقات بين العرب والاسرائيليين قبل نشوء الاسلام لرجليوث . وتاريخ العرب لفيليب حتي) ـ انظر كتاب جواد علي (تاريخ العرب قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦٩) . ولكن البحث التاريخي الاحدث أظهر وثائق تشير الى أن لفظ (العرب) يعود الى زمن أقدم بكثير من عام ٨٥٤ ق.م ففي وثائق ابلة ، التي تعود الى حوالي عام ٢٤٠٠ ق.م ، وتعتبر أقدم وثائق رسمية واكملها لدولة من العصور القديمة ، ورد ذلك النص بوضوح ، (انظر حول هذه المسألة : مجلة دراسات تاريخية ـ أعمال ندوة كانون الاول ١٩٧٧ حول مشروع كتابة تاريخ العرب بمبادرة من جامعة دمشق . وكذلك : عمر الدقاق ـ ايبلا منعطف التاريخ ، دمشق ١٩٧٩ ، ص ٣٢).

شوطاً أو أكثر ، ثانياً . وقد وجدنا في النص الايبلوي ، الذي أوردناه ، مايدعم ذلك . بل لعلنا نسير خطوة أخرى الى أمام ، إذ نعلن انه ، من ناحية البحث التاريخي الآثاري ، ليس هنالك مايمنع من اكتشاف نص آخر أو نصوص أخرى في مراحل تالية نعود بلفظ (عرب) الى ازمنة اكثر قدماً وشمولاً .

أما الامر الآخر الذي ينبغي الاشارة اليه ، فيكمن في أن من يتحدث عنهم النصان العتيدان تحت أسم « عرب » ليس من الضروري أن يكونوا مجموعة بشرية مستقلة وذات خصائص متميزة عن خصائص المجموعات البشرية المعاصرة لها أو السابقة عليها . اذ أن ذلك الاسم يمكن أن يكون ، في منشأه ، تعبيراً عن مجموعة بشرية فرعية تندرج في اطار بشري اوسع وأشمل.

ومن الراجح أن ذلك هو واقع الحال . فكما أننا ، الآن ، نتحدث عن سوري وعراقي وجزائري الخ ... باعتبار الواحد منهم حائزاً على استقلالية نسبية تجاه الآخرين ومن موقع كونهم جميعاً مشتركين في أنهم « عرب » ، كذلك تبين أنه متاح لنا التحدث عن عربي واكادي وبابلي وآشوري وفينيقي ومصري ومغربي الخ ... باعتبار الواحد منهم حائزاً على استقلالية نسبية تجاه الآخرين ، ومن موقع كونهم جميعاً مشتركين في أنهم « ساميون ».

ان مصطلح « السامية » ، الذي أطلقه العالم النمساوي Schloezer عام ١٧٨١ على الشعوب التي يزعم بأنها تنحدر من « سام » ، لايمثل أكثر من وضعية اعتبارية تعارف الباحثون على أن تلك الشعوب تندرج تحت اطارها(١٤) . وبذلك ، فنحن ، في الخطوة **الاولى** ، لايهمنا ان كان ما يعنيه ذلك المصطلح صحيحاً من الناحية التاريخية ، أو لم يكن كذلك. انما يعنينا ،

---

(١٤) كتب العالم المذكور ، محددا ذلك المصطلح : « من المتوسط الى الفرات ، ومن بلاد ما بين النهرين الى شبه الجزيرة العربية تسود ، كما هو معروف ، لغة واحدة . وعليه فالسوريون والبابليون والعبريون والعرب كانوا أمة (قوما) واحدة ، والفينيقيون الحاميون أيضا يتكلمون بهذه اللغة التي اود ان اسميها (سامية) » . A. L. Schloezer : Von den Chaldaern-dans « Repertoire la Littérature Orientale et biblique » T. VIII, P. 161 .

هنا ، أمر آخر : هو ذلك الذي يتمثل بالجانب الدلالي التاريخي ، الذي ينطوي عليه مصطلح « السامية (١٥) » .

ليس في خطة هذا الكتاب ، أن نأتي على ماطرح حول « السامية » من آراء كثيرة مختلفة . انما سنأخذ بعين الاعتبار موقفاً منهجياً أساسياً يكمن في النظر الى الشعوب التي أتينا على ذكرها على انها تمثل حداً أولياً من الوحدة التاريخية الاتنوغرافية – الاتنولوجية واللغوية ، بالمعنى الذي أتينا عليه سابقاً .

وهنا ، على الصعيد المنهجي التأريخي ، يغدو أمراً غير ذي بال أن نقول ، مع Eichhorn (١٦) ، وغيره من الباحثين ، بشعوب « سامية » أقامت في الهلال الخصيب وفي شبه جزيرة العرب (ووادي النيل وشمال افريقية) ، أو أن نقول مع فيليبي(١٧) ، وغيره من الباحثين ، بشعوب

---

(١٥) جاء في توصيات « لجنة التاريخ القديم » المنبثقة عن «لجنة كتابة تاريخ العرب » في نطاق جامعة دمشق ، انها ، أي اللجنة ، « ابتعدت عن استخدام الفاظ ومصطلحات لم تثبت علميتها كالساميين . . » . (ص ٥١ من مجلة دراسات تاريخية – نفس المعطيات المقدمة سابقا) .

(١٦) J. G. Eichhorn : G. der neueren Sprachkunde I abt. Goettingen 1807 Sprachen der Semiten in Westasien, S. 403-672 .

(١٧) فيليبي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، الاسكندرية ١٩٤٧ ، ص ٩ – ١٠ .

اما جواد علي فيحسم المسألة لصالح تسمية «عربية» بدلا من « سامية » ، اذ يقول : « ولعلني لا أكون مخطئا أو مبالغا اذا قلت أن الوقت قد حان لاستبدال مصطلح (سامي) و (سامية) ب (عربي) و (عربية) ، فقد رأينا أن تلك التسمية تسمية مصطنعة تقوم على أساس التقارب في اللهجات وعلى أساس فكرة الانسان الواردة في التوراة .. أما مصطلحنا (العرب) الذي يقابل السامية ، فهو أقرب – في نظري – الى العلم ... ففي العرب لهجات ولغات ، كما أن بين السامية لهجات ولغات .. وليس ببعيد ولا بغريب عن العلم والمنطق أن نعد السامية عربية لكونها ظهرت في جزيرة العرب ونحن نعلم أن كثيرا من العلماء يرون أن جزيرة العرب هي مهد الساميين .

.. فنكون بذلك قد لاحظنا عاملين مهمين : عامل القرابة اللغوية والاصل اللغوي ، وعامل وحدة المكان .. واذا وافقنا على اقرار هذا الاصطلاح ؛ نكون قد تقربنا نحو

←

« عربية » . ان الأمر الذي يبرز هنا هو ما أدرجناه ضمن الوحدة الاتنوغرافية ــ الاتنولوجية واللغوية التي اشرنا اليها .

وبطبيعة الحال، بعد أن أوضحنا ذلك منهجياً وعلى المستوى الاصطلاحي، فانه يغدو ضرورياً الأخذ بأحد المصطلحين ، اللذين يمثلان ، وفق ما رأينا ، وجهين بدلالة واحدة . ونحن سنأخذ بمصطلح « العرب » ، على الأقل بسبب من ان بحثنا في هذا الكتاب يهدف الى استقصاء ارهاصات وآفاق الفكر العربي الاولي(١٨) .

* *

هنالك بعض الباحثين والمؤرخين (امثال ماسبيرو) ، الذين يرون أن المصريين ليسوا « سوى ساميين انفصلوا عن مهد الساميين قبل غيرهم(١٩) ». وهذا القول، الذي يستشهد به مصطفى الشهابي ومحمد عزة دروزة وأحمد سوسه عن المؤرخ ماسبيرو ، يعزز برأي آخر يراد له أن يكون قاعدة«عرقية» لفهم أصول المصريين(٢٠) .

العلم ، وابتعدنا عن الاساطير ، اسطورة انحدار الساميين من صلب رجل هو سام .. » . (جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ــ ج٢ ، ص ٢٨٧ ــ ٢٨٨) .

وهناك باحثون آخرون عديدون قر رأيهم على ذلك المصطلح (العرب) و (العربية) . من هؤلاء ، مثلا ، نبيه العاقل : الغرب وحضارة العرب ــ مجلة الثقافة العربية ، طرابلس ، شباط ١٩٧٥ ، ص ٣٣ .

(١٨) من هنا ، يغدو غير وارد أن نقبل بالرأي التالي : « اذن ، ان تاريخ (الشرق القديم) ... في وادي النيل وما بين النهرين ، أي تاريخ مصر القديمة وبابل واشور ، ليس هو ، من الناحية التاريخية والاتنية ، تاريخا عربيا» . (البلدان العربية ــ لمجموعة من المؤلفين ، غوتا ولا يبزغ ١٩٧٠ ، ص ٥٦) .

(١٩) محمد عزة دروزة : تاريخ الجنس العربي ، الجزء الثاني وقد طبع مع الجزء الاول ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠ أحمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ ــ ج١ ، دمشق ١٩٧٥ ، ص ١٢٧ .

(٢٠) « ان لعروق المصريين الاقدمين والعرب والفينيقيين والكنعانيين روابط تشد بعضها الى بعض » . (نفس المرجع الاخير والمعطيات السابقة) .

ويميل باحثون آخرون إلى دراسة التاريخ العربي القديم – ويقصد بذلك هنا التاريخ القديم لوادي النيل وما بين النهرين وبلاد الشام وشبه الجزيرة العربية والمغرب – من موقع اتنوغرافي ولغوي ، بعيداً عن المسألة العرقية . فقد وضحت « لجنة التاريخ القديم » ضمن اطار « مشروع كتابة تاريخ العرب» التابعة لجامعة دمشق(٢١) « بأنها قسمت عملها إلى أقسام ضمنتها في مجلدين. خص الأول بتاريخ الوطن العربي القديم باستثناء الجزيرة العربية ، واحتوى على قسم يتعلق بالجغرافية التاريخية تعرض فيه الملامح الجغرافية للمنطقة وترصد من خلاله السمات الاتنوغرافية واللغوية للسكان . وبذلك يتجنب الباحث الخوض في تحديد ماهية السكان ، هل هم عرق واحد ؟ أم عروق متباينة ؟ » .

وما يهمنا في الشاهد الذي أوردناه ، يكمن في النظر ، ضمناً ، إلى التاريخ القديم لوادي النيل على أنه جزء من التاريخ العربي العام، أو من تاريخ المنطقة العربية . ووادي النيل ، في هذه الحال ، ينظر إليه من الموقع الذي ينظر منه إلى التاريخ القديم لما بين النهرين والشام والمغرب والجزيرة العربية.

وقد انطلق أولئك من موضوعة الهجرات البشرية المتعددة والمتعاقبة ، التي اتجهت من شبه الجزيرة العربية الى مناطق متعددة ، من ضمنها وادي النيل . فقد « أكد عدد من مشاهير علماء الآثار أن الهجرات من جزيرة العرب لم تقتصر على سورية وفلسطين ولبنان والعراق بل تعدتها الى مصر أيضاً ،

ينجزه الآخرون قسراً وفي حقل النشاط الانتاجي المادي . وفي الحقيقة ، نحن مدينون لتلك الوضعية في وراثتنا لما نطلق عليه هنا « الذهنية الاسطورية العربية القديمة » . واذا ما وسعنا النظر في هذه المسألة ، تبين لنا أن تلك الاخيرة (الذهنية) ليست حصيلة الطبقة الاريستوقراطية وحدها ، وانما أسهم في صياغتها ، أيضاً ، الفلاحون المزارعون في المشاعات القروية ، وذلك بحكم امكاناتهم النسبية للحيازة الاقتصادية والتفكير النظري والتميز الحقوقي .

وانسياقاً مع طبيعة الذهنية الاسطورية المعنية ، كان على « العمل » أن ينتزع من سياقه العياني ــ الاجتماعي ــ ، لينظر اليه على انه ذو مصادر تتأبى على الفهم والتقصي والضبط . ان في هذا منفذاً من المنافذ التي تؤدي الى النزعة الاريستوقراطية الطبقية في التصور الاريستوقراطي للعمل . وليس عسيراً ان نتبين في هذه النزعة عموماً ، وفي التصور المذكور بصورة خاصة ، العنجهية ازاء العمل البشري العضلي والامتهان له والترفع عنه . هذا مع الاشارة الاساسية الى أن هذا العمل ، بمقدماته ونتائجه ، كان قد شكل قطب الرحى في الذهنية الاسطورية تلك ، وخصوصاً في ميادين « الزواج المقدس » « والبعث » و « القيامة » و « الموت » و « الخطيئة الاصلية » و « التضحية » و « الكفارة » الخ .. نشير الى ذلك دونما تأكيد على ما هو مؤكد عليه ضمناً ، على صعيد العمل الاقتصادي المباشر ، وهو انغماس الاريستوقراطية البيروقراطية ــ ووجهها الايديولوجي ، المعبد والكهنوت ــ حتى العظم في استنزاف ريع هذا العمل وامتلاك حصيلاته بطرق متعددة كثيرة .

ان ذلك يبرز الطابع المتناقض في الذهنية المعنية ، هذا الطابع الذي سيمثل ــ بدءاً من المرحلة الزمانية التاريخية التي تولدت فيها تلك الذهنية (الالف الثالث قبل الميلاد) وعلى امتداد المجتمعات الطبقية المتعددة اللاحقة ــ احدى سمات ايديولوجيات الطبقات المهيمنة عموماً ، وفي الحقب التي تتحول فيها الى مواقع الاستنفاد التاريخي بصورة خاصة .

واذا ما اخذنا بعين الاعتبار الدقيق أن التصور الاسطوري الواحد احتمل وجود عدة مسائل وشؤون او عدة أوجه من مشكلات وشؤون ، فاننا سوف نلاحظ ، هنا على صعيد المسألة القائمة ، أن تصور العمل كان من شأنه ، بالصيغة التي ورد فيها ضمن الذهنية المعنية ، أن يولد مسألة على غاية الطرافة والاهمية النظرية والاجتماعية . تلك هي مسألة « الخلاص » و « المخلص » .

فلقد كان الخلاص ، كما جاء في الاسطورية الاكادية ، مشروطاً بـ « ذبح » الاله كينغو ، وبصنع الانسان من دمه . كان ذلك مشروطاً بهذا ومرهوناً به . ولكن هذا الخلاص كان ، كذلك ، خلاصاً من « تعامة » ، الأم الإلهية ، الهة المياه البدئية والظلام والفوضى . أما الذي قام بذلك ، فكان الرب ، رب الارباب مردوخ . وهذا يعني أننا هنا أمام عدة حلقات من الخلاص . تبدأ الأولى منها بـ « الخلاص » من عالم الظلام والفوضى ذاك ، عالم تعامة . وتنتهي بـ « الخلاص » من العمل « الحقير المجهد » ، الذي يفرض على الانسان ، وهو الذي يمثل الامتداد البيولوجي ، والكوني عموماً ، لكينغو ، المتواطىء مع تعامة ، جزاء على ما اقترفه . اما الحلقة الوسطى من الخلاص ، فتتمثل باعدام كينغو وبـ « الخلاص » منه .

لقد برز مردوخ مخلصا اعظم ، بل المخلص الاعظم من كل ما يحيق بالعالم الالهي – عالم النظام والتناسق والخصب – من معوقات كبرى . ولكننا اذا استعدنا في أذهاننا تصور « القيامة » و « البعث » ، فاننا سنجد ان مردوخا يبرز ، ايضاً وبلغة وممارسة مشددتين – بصفته الرب المخلص للانسان نفسه . واذا ما حددنا هذا الأخير بأنه الانسان **الزراعي** ، فانه يتضح انه كان من طبائع الأمور الاسطورية أن يمارس تصور المخلص وطقوسه دوراً اكبر في الحياة الاقتصادية لهذا الانسان ، بما في ذلك الشخصية الاريستوقراطية البيروقراطية . من هنا تستبين الدلالات المتميزة لوضعيات معينة في حياة أولئك ، مثل الخصب ، والعقم ، والقحط ، وراس السنة ، ونهاية السنة ، والبعث ، والقيامة ، والموت (لاحقاً الصلب والأجل)،

والعذاب ، والتعذيب ، وغير ذلك من هذا القبيل .

ما يهمنا في ذلك هو أن تصوري « الخلاص » و « الرب المخلص » أخذا يكونان شطراً كبيراً من الاشكال الاولى للذهنية العربية القديمة ، تلك الأشكال التي مثلت ارهاصاً على طريق تكون فكر عربي ديني متبلور من حيث آفاق التعميم والتجريد . ومن ثم ، فان التصورين المعنيين مارسا – بحكم احتوائهما احتمالات التوجه الى جماهير الفلاحين الفقراء والاستجابة الواقعية والوهمية لحركاتها الاحتجاجية وانتفاضاتها – دوراً خاصاً مرموقاً في تعبئة هذه الجماهير ضد خصومها وفي تعمية وكبح هذه التعبئة ، بآن واحد .

★ ★

نواجه الآن مسألة العلاقة الوجودية (الانطولوجية) بين الاله والانسان ، كما تصورتها الاسطورية الاكادية المعنية هنا ، وكما نواجهها في الذهنية الاسطورية العربية القديمة عموماً . فاذا ما أخذنا بالحسبان ان الحلولية او وحدة الوجود مثلت قاسماً مشتركاً بين مجموع المناطق العربية القديمة ، فاننا ، حالئذ ، سنقر بأن علاقة ما بين الاله والانسان كانت تفرض نفسها في الذهنية الاسطورية لتلك المناطق . وكذلك ، اذا استعدنا ما ذكرناه ، في موضع سابق ، من أن الوصول الى تصور الاله المحلي والكوني تم من موقع الارض الرابية الخصبة ، فاننا نغدو وجها لوجه أمام معطى تاريخي ذي شأن . ذلك هو أن اعادة بناء العالم ، وفق النواميس « الالهية » المنظمة ، مثلت انعكاساً لوضعية الطبيعة الجغرافية الزراعية المؤنسنة ، أي انعكاساً لعمل الانسان الزراعي الواقعي .

واذا كان الامر على ذلك النحو ، فان القول بوجود بطل يتحدى الآلهة ويطمح للوصول الى عالمها ، لا معنى له هنا . ذلك ان الانسان ، في هذا الاطار ومن حيث الأساس ، مشارك في الوجود الكوني للآلهة . هذه الوضعية نلاحظها ، **على الأقل** ، من موقع الآلهة ، أي ضمن حركة تتجه من العالم

الالهي الى العالم الانساني (حلول الآلهة في العالم تعبيراً عن كونيتها زماناً ــ في القبل والبعد ــ ومكاناً(٥)) .

بالطبع ، حين نأخذ بهذا الرأي ، فاننا نبقى نقر ، مع ردولف آنتس ، بان الملك « لما كان الوسيط الوحيد والصلة بين الناس والآلهة فان صورة البطل الذي يخطو الى عالم الآلهة لم تعرف في الاساطير المصرية(٦) » وغيرها

---

(٥) اذا قلنا ان مشاركة الانسان في الالوهية تبرز في الذهنية الاسطورية المعنية ، على الاقل من موقع الآلهة ، فان هذا لا يعني أن الاتجاه الآخر غير قائم ولا يؤكد نفسه ، أي اتجاه المشاركة من موقع الانسان نفسه . فلقد ظهر ذلك بوضوح ، كما مر معنا في مواضع متعددة من هذا البحث . ونضيف بأن لقاء الناسوت باللاهوت في شخص الانسان يكتسب ، وفق تلك الذهنية ، أكثر من صيغة . فهنالك الصيغة التي نواجهها في شخصية جلجامش ، والتي تتسم بتغلب العنصر اللاهوتي على العنصر الناسوتي . ومن البين أن مرد ذلك يعود الى اعتبار جلجامش ملكا :

بعد أن خلق جلجامش ، واحسن الاله العظيم خلقه
حباه « شمش » السماوي بالحسن ، وخصه « أدد » بالبطولة
جعل الآلهة العظام صورة جلجامش تامة كاملة
كان طوله احد عشر ذراعاً وعرض صدره تسعة اشبار
ثلثان منه اله ، وثلثه الباقي بشر .

(طه باقر : ملحمة كلكامش ... ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨) .

ولعل نقطة أخرى ، على هذا الصعيد ، تمثل اهمية خاصة . تلك هي المعنى لكلمة « انسان » باللغة السومرية ، هذه اللغة التي أثرت ــ في وجهها وآفاقها الاسطورية الذهنية ــ بعمق في الذهنية العربية القديمةعموما ، وفي الزاويةالرافدية منها بشكل خاص . فمعنى تلك الكلمة (انسان ــ وبالسومرية ليلو أو لولو) هو : الاله الضعيف أو الميت . فاذا كان الامر كذلك ، فان الفروق هنا تنحسر بين الناسوت واللاهوت ليكتسب الانسان شخصية الهية كاملة ، وان بصورة السلب . وسنعود لهذا في مكان لاحق .

(٦) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٨ .

من اساطير العالم العربي القديم .

ولعلنا نسجل تعارضاً أو تناقضاً بين ما أعلنه آنتس وما اشرنا اليه من قبل في هذا الخصوص ، اذا ما انطلقنا من ان آنتس ، في رأيه ذاك ، ينفي وجود تصور حلول أو وحدة وجود في الذهنية المصرية . ولكن هذا التعارض أو التناقض يزول ، حالما تتضح أمامنا العلاقة بين الآلهة والانسان في الذهنية العربية القديمة بمستويين ، واحد ذهني كوني ، وآخر واقعي سياسي . ودونما الغاء لأوجه الاتصال بين هذين الأخيرين ، فاننا لا نستطيع تجاهل حدود الاستقلالية النسبية بينهما . اذ ان احتياجات السلطة السياسية ، ذات الطابع الالهي القمعي المقدس ، كانت تجعل ممن يتصدرها سيداً (**أباً**) مطلقاً على من ينضوي تحتها وحولها . فتتغاضى ، بذلك ، عن الجسور البنتيئية (الحلولية أو التوحيدية الوجودية) المقرة بوجودها بين الناس وبينها على مستوى العلاقة البدئية الكونية(٧) . وبالتالي ، فان القمع السياسي –

---

(٧) هذه الوضعية نلاحظها ، بصورة مكثفة ، عبر المثال الذي نستنبطه من شخصية « جلجامش » ، تلك التي تقدمها لنا الملحمة الاسطورية المسماة باسمه . ففي هذه الاخيرة نقرا ما يلي ، تعبيرا عن الموقف الذي نحن في صدد البحث فيه :

بعد أن خلق جلجامش ، وأحسن الاله العظيم خلقه
حباه « شمش » السماوي بالحسن ، وخصه « أدد » بالبطولة
جعل الآلهة العظام صورة جلجامش تامة كاملة
كان طوله احد عشر ذراعا وعرض صدره تسعة اشبار
ثلثان منه اله ، وثلثه الباقي بشر
وهيئة جسمه لا نظير لها
وفتك سلاحه لا يصده شيء (لا شيء يماثله)
وعلى ضربات الطبل تستيقظ رعيته
لازم ابطال « اوروك » حجراتهم متذمرين شاكين
لم يترك جلجامش ابنا لابيه
ولم تنقطع مظالمه عن الناس ليل نهار .

(طه باقر : ملحمة كلكامش ... – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨) .

والاقتصادي والاجتماعي – حينما يمارس ضد المتمردين من الفلاحين ، فانه كان يكسب طابع التأديب والتقويم المباشرين لمن خرجوا عن « الصراط المستقيم » ، أي عن طاعة « الاب العلي » .

ان تصور « البطل » نبحث عنه عبثاً في الاسطورية النيلية والرافدية ، بل نود القول ، في الاسطورية العربية القديمة عامة . أما مكمن السر في ذلك فهو سيادة تصور الاله الكوني ، بما في ذلك الانساني ، وتصور الانساني الكوني ، بما في ذلك الالهي . واذا كنا وضعنا التصور الاخير بموازاة الأول ، فان هذا لا يعني – بحال – النظر اليهما على قدم المساواة .

اذ ان يكون الاله كونياً ، ومن ثم انسانياً ، فان هذا مالا يمكن الشك فيه من موقع تلك الاسطورية . أما ان يكون الانسان – على الصعيد الذهني التأملي – كونياً ، ومن ثم الهياً ، فان هذا يحتمل أمرين . الامر الاول يتمثل بمشاركة الانسان الاله الوهيته . أما الأمر الثاني فيتجسد بـ «انسانية» الانسان . وبالتعبير اللاحق الذي سيكتسبه هذان الامران – خصوصاً على يد المسيحية – تغدو المسألة التي يمثلانها هي مسألة « اللاهوت» و «الناسوت» .

ذلك ، بطرفيه ، يشير الى اتجاه التداخل بينهما والتشابك فيما بينهما ، بحيث يغدو متعذراً على الواحد منهما أن يوجد مجرداً عن هذا الاتجاه وبعيداً عن مدلولاته .

واذا ما كانت « البطولة » فعلاً بشرياً مشروطاً بـ « الخارق » أولاً و بـ « الفردي » ثانياً ، فان وجودها ضمن ذينك الطرفين وعلى تخومهما يغدو نافلاً . ذلك أن الامتداد الالهي للانسان يقطع عليه احتمال الصيرورة الى بطل . ففي وجهه اللاهوتي انتفاء ، بمعنى ما ، لوجهه الناسوتي . وفي هذا الأخير ، كذلك ، انتفاء لذاك . ولكنهما ، بمعنى آخر أومأنا اليه فيما سبق ، متشابكان متداخلان يشير الواحد منهما الى الآخر .

ان ذلك يجعل من وجود الفسحة بين الانسان والاله أمراً لامعنى له ، تلك

الفسحة التي تمثل احد مقتضيات البطولة في الذهنية الاسطورية . اذ عبرها يطل البطل الانساني الى عالم الآلهة حاملاً رسالة ما يهدف الى تحقيقها بواسطة الآلهة ــ وهنا يمارس دور الوسيط والشفيع ــ ، أو بالكفاح ضدها ــ وفي هذه الحال يمارس دور الغريم ــ .

ولكننا ونحن في معرض البحث في الاسطورية العربية القديمة ، التي من سماتها الأولى الحاسمة الانطواء البدئي على تصور وحدة الوجود أو حلوليته ، فاننا سوف نفتش عبثاً عن نموذج البطل فيها . وهذا يعني ، ضمناً وصراحة ، أن الناس جميعاً يمثلون حالات متماثلة ، بحدود أساسية ، هي حدود اللاهوت المقترن بالناسوت والمتشابك به . أي أنهم ، جميعاً ، « أبطال » أو ما يقترب من ذلك . واذا كان هؤلاء **جميعاً** كذلك ، فانه يغدو من المفارقة أن نطلق عليهم صفة « البطولة » : ان « الفردية » ــ وهي أحد شرطي البطولة الاسطورية ــ غائبة عن السياق . وهي اذ كانت كذلك ، فـ « الخارق » ، أيضاً ، يضحي غائباً .

هكذا يصبح غير مفهوم وغير دقيق أن نتحدث ، مع شكري عياد ، عن « البطل الاسطوري » عموماً(٨) ، أي دون تخصيص ، ومن ثم دون ايضاح للحد الرئيسي الحاسم بين الاسطورة البنتيئية (ذات السمات

---

(٨) انظر كتاب الباحث المذكور : البطل في الادب والاساطير ــ ١٩٥٩ ، ص ٦٣ . وهنالك كتاب يأخذون بذلك الرأي ، ولكن عبر فهم لمنطق الاسطورة من حيث « هو اللا منطق واللا معقول واللا زمكان . وفي هذا كله تبدو الاسطورة وسطا بين الحلم واليقظة ، أولعلها تبدو كأنها ضرب ممتع من أحلام اليقظة » (أحمد كمال زكي : الاساطير ... ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٥) . والباحث الاخير المذكور اذ يأخذ بذلك الموقف من الاسطورة ، عامة ، فانه يصل ــ بالتوافق مع شكري عياد ــ الى فهم البطل الاسطوري ــ مرة أخرى : بصورة عامة معممة ــ على النحو التالي : « ... البطل الاسطوري دائما لا يشعر ــ الا نادرا ــ بحدود فاصلة بينه وبين العالم والفكر والزمن . هو كل هذه لانه مظهر من مظاهر الطبيعة ، وربما يبدو الها أو على الاقل تتحد ارادته دائما مع ارادة الآلهة » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٣) .

الوجودية التوحيدية) ــ وتدخل في انساقها الاسطورة العربية القديمة ــ من طرف ، والاسطورة الانسانية الناسوتية ــ من طرف آخر .

فنحن نواجه ذلك الموقف في اكاد ضمن تأملات آكادية انحدرت الينا تحت اسم « لودلول بيل نيميقي » ، اي « سأمجد رب الحكمة » . هنا نقرأ ما يقودنا الى تصور لطاعة الملك (السلطة المركزية) يقترن بتصور عبادة الآلهة :

عبادة الملك كانت مسرتي
وعزفي الانغام له منبع لذتي
ووصيت أهل مزرعتي بالتمسك بطقوس الآلهة
علمت الجنود احترام القصر
ليتني كنت أعلم أتسر هذه الأمور الآلهة(٩) ؟

تلك « المسرة بعبادة الملك » ، وذلك « الاحترام للقصر » نواجهما بنفس الحماسة الدافقة في الذهنية العربية القديمة في وادي النيل . فحسب نصوص كثيرة، يبرز الملك بصفته« ذلك الاله الخير ، الذي يرهب جانبه في طول البلاد وعرضها كما (يرهب جانب) سخمت في سنة الطاعون » ، كما هو « سيد اللطف ، غني الحلاوة ، ويتغلب بالمحبة . مدينته تحبه اكثر مما تحب نفسها(١٠) » . بل اننا نواجه مثل القول التالي : « اما مصر ، فالناس يقولون منذ (عهد) الآلهة ، انها ابنة رع الوحيدة ، وابنه هو الجالس على عرش شو(١١) » .

تلك الوضعية المحددة بعلاقة **ابوة** قدسية بين الملك الالهي (أو الاله)

---

(٩) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥٣ .

(١٠) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٩ .

(١١) ردولف آنتس : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

وشعبه نلاحظها في بقية المناطق العربية القديمة (مثلاً في ملحمة الملك « كرت » لدى الفينيقيين ،وفي الثلاثي الالهي الانساني اللات والعزى ومناة لدى عرب شبه الجزيرة ، ذلك الثلاثي الذي انيطت به مهمة الشفاعة للناس لدى « الله » ، الخ ...). وهذا مايشير،من طرف آخر ، الى أنه حتى على الصعيد الايديولوجي السياسي للعلاقة بين الآلهة والانسان لا يمكن القطع بعدم الاقرار بوجود جسور بنتيئية بين الانسان والآلهة .

ذلك كله يسمح لنا بالوصول الى القول بأن الالهفي الذهنية الاسطورية العربية كان « يوازي الملك أو الحاكم ، وأن عائلته توازي زوجة الحاكم وأولادها . كما كانت حاجات الطرفين تستوفي من التنظيم المعبدي ، الذي يقدم اداريوه وعماله خدمات كانت نادراً قابلة للتفريق بين ما هو منها للاله وما هو منها للانسان(١٢)». هذا ما نتبينه ، على سبيل المثال ، في مطلع قوانين حمورابي الشهيرة ، حيث يقدم لنا هذا الاخير تسويغاً لكونه « السيد » و « الأب » و « مندوب الرب » :

عسى أن تعم العدالة في البلاد
بكلمة مردوخ ، ربي
(. . .)حمورابي السيد
الذي هو أشبه بالاب الحقيقي للشعب
ينتدب نفسه لكلمة مردوخ ربه
ليحقق انتصار مردوخ في الاعلى والاسفل
وبذلك يسعد قلب مردوخ ربه(١٣) .

---

(12) C. J. Gadd : The cities of Babylonia (The cambridge Ancient History, Edition cambridge University Press 1962, P. 73) .

(١٣) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ١٧٨ ـ ١٨٠ .

ومما له أهمية بارزة على هذا الصعيد التأكيد على الطابع المدني السياسي النشوء الاله الملك ، وهنا ينبغي التمييز بين وضعيتين وجوديتين ، كنا فيما سبق قد بحثنا فيهما . الأولى تتمثل بالفوضى واللاتميز والعماء . أما الثانية فتتحدد – ضمن السياق الذي نتحدث فيه هنا – بكونها وضعية الدولة السياسية بوظائفها الاقتصادية والتنظيمية والايديولوجية في الداخل والخارج . وهذا يتضح بكثير من الافصاح والدقة في « كتاب الموتى » الذي يتحدث عن ظهور رع – آتوم :

أنا آتوم عندما كنت وحدي في نون (المياه الاولى) ،

أنا رع في ظهوره (الأول) ، حين بدأ يحكم ما صنع(١٤) .

ان انتقال آتوم من « المياه الاولى » ، أي من وضعية اللانظام . . . . . ، الى الوضعية التي يحكم فيها ما صنع ، هو ، كما يتضح ، تحقيق للدولة السياسية . وهذا يعني أن الاله لكي يكون فاعلاً مؤثراً ، ولكي يكون له حضور كوني ، فانه لابد وأن يكون الهاً في عالم متكون انسانياً . وبتعبير آخر ، هذا الاله اذا ما أريد له أن يكون كذلك ، فان انسنته تصبح مطلباً ضرورياً ، بقدر ما يغدو تأليه الانسان مثل هذا المطلب .

ومن الطريف الدال أن الحاكم في دولة مدينة « لغش » في أرض الرافدين كان يدعى « انسي » . وقد اعتبر أعلى الناس القائمين على خدمة اله هذه المدينة ، الذي هو « ننغرسو » . اما هذا الاخير فهو المالك الحقيقي لتلك المدينة ، أي لمعبدها . ويساعده خدم ينتمون الى عائلته وحاشيته ، هم بدورهم آلهة صغار . وينقسمون الى فئتين ، واحدة تعمل في بيت المزرعة – ومقصود بذلك الهيكل نفسه – ، وأخرى تعمل في أراضي الهيكل – ومقصود بها الحقول – المهم في ذلك أن « الانسي » المشار اليه هو، كذلك،

---

(١٤) جون ا. ولسن : مصر – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٦ .

اله يعمل في خدمة الاله الرئيس ننغرسو(١٥) .

هاهنا تواجه الاله انسانا والانسان الهاً ولكن ذلك ينطوي على الوجه الآخر من المسألة ، وهو أن الناس « العاديين ، أي الفلاحين والعبيد ، وان كانوا مشاركين ضمناً ونظرياً بـ « الالوهية » ، فان أعباء العمل الحقيقي هم الذين يتحملونها .

★ ★ ★

---

(١٥) انظر حول ذلك : ثوركلد جاكوبسن ـ ارض الرافدين ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٦ .

ب ـ الكهنوت من موقع الفعل الذهني الرئيسي .

في هذا الاطار من المسألة ، نواجه ضرورة معالجة الدور الذي مارسه الكهنوت في الحياة الذهنية العامة للمجتمعات العربية المعنية هنا . هاهنا ، تكون وجها لوجه أمام الفئة الاجتماعية التي وقفت ، أساساً ، وراء عملية الانتاج الذهني الاسطوري . وبالطبع ، ان البحث في هذه الفئة يتصل ، بعمق ، بالبحث في الطبقة التي تقف وراءها وفي الطبقة الاخرى التي تقف مناهضة لها . لتحديد موقع ودور تلك الفئة في المجتمعات المشار اليها ، لا بد من الانتباه الى النقاط التالية :

١ ـ لقد شغلت هذه الفئة موقع المخطط والمنظم الاقتصادي للمجتمع ، وذلك تحت راية القصر والمعبد . ومن ثم ، فهي وجه فاعل ، الى حد أساسي ، من أوجه الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية المالكة .

٢ ـ تمت صياغة التصورات الايديولوجية الاسطورية الرئيسية ، في اتجاهاتها وآفاقها المهيمنة ، من مواقع الكهنوت وعلى أيديهم ، وانطلاقا من سمات العصر الذي عاشوا فيه ، بما في ذلك بصورة خاصة سمات الوضعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية لفلاحي المشاعات القروية .

٣ ـ قام الكهنوت بدور وسيط ومزدوج : فمن طرف بين الاله والملك ، ومن طرف آخر بين الملك والشعب .

٤ ـ كانت وسائل واقنية الثقافة العملية حكراً في أيديهم ، وذلك انطلاقاً من تقسيم للعمل جعل منهم مختصين بالنشاط الذهني ، ومشرفين على حركته وتوظيفه في حقول الاقتصاد والاجتماع والسياسة .

٥ ـ من موقع تلك المعطيات ، تبلور تصور « الحق الالهي المقدس » في الحكم مجسداً في شخص الملك ، أو الحاكم عموماً .

ان ذلك ، بعناصره تلك منفردة ومجتمعة ، يشير الى الدور الرئيسي الكبير الذي نهض به الكهنوت في المجتمع العربي القديم ، وانعكس بصور اسطورية متميزة على صعيد الذهنية العربية القديمة(١٦) .

بيد اننا اذا ابرزنا ذلك الدور الكهنوتي في مجمل العملية الذهنية الاسطورية أولاً ، والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ثانياً ــ وهذه الاخيرة خصوصاً كان الكهنة فيها اليد الطولى والعظمى(١٧) ــ ، فاننا لا نكون قد أغفلنا دور الطبقة الفلاحية ، التي شكلت القطب الطبقي الآخر من ذلك المجتمع . غير أن الوضعية هنا تختلف اختلافاً بيناً عن تلك .

فالطبقة الفلاحية لم تستطع توليد ايديولوجية خاصة بها بصورة واضحة متميزة ، على عكس ما كان الحال لدى الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية . أما البواعث التي كمنت وراء ذلك ، فيمكن النظر اليها من موقعين اثنين . الاول منها يتحدد بموقع هذه الطبقة من العملية الانتاجية الاقتصادية وبموقفها منها . أما الموقع الثاني فيتمثل بالشخصية السكانية (الديموغرافية) للفئات والشطائر المكونة لها .

---

(١٦) كان دور الكهنة في الحياة العامة كبيراً وخطيرا الى درجة أن الملك كان ، في حالات عديدة ، يعتبر الكاهن الاكبر . واذا ما انطلقنا من أن التميز الديني المعبدي ، الذي احاط بالكهنة ، اقترن بقوة اقتصادية كبرى ، فاننا سوف نتبين الدلالة الخاصة لكون هؤلاء قد برزوا بمثابتهم محتكري الثقافة والتعليم . « فهم المعلمون الدين لا ينازعهم في ذلك منازع . أما دور التعليم الوحيدة في البلاد فهي تابعة للهيكل » . (فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٠) .

(١٧) حول ذلك ، يكتب مورتكات ، ولكن بمزيد من التأكيد على الدور الاقتصادي للكهنوت في ما بين النهرين : « بقيت المعابد وكهنوتها لا تمثل فقط السلطة الدينية الاولى في البلاد وانما كانت تشكل أعظم قوة اقتصادية أيضاً . وتبارت القوتان الرئيسيتان في الامبراطورية (الحمورابية) وهما الملكية والكهنوت أي القصر والمعبد في الصراع بين بعضهما » . (أنطون مورتكات : تاريخ الشرق الادنى القديم ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٤) .

فعلى صعيد الموقع الاول ، يتضح أن الفلاحين هم الذين حملوا الاعباء الكبرى والصغرى للانتاج الاقتصادي المباشر ضمن مشاعاتهم القروية المكتفية ذاتياً ، بحدود ملحوظة(١٨) . وبالطبع ، فان وضعية من هذا النوع لم تكن تحمل في طياتها امكانات واسعة متبلورة لنشوء تقسيم العمل البشري باتجاهين ، واحد مادي عضلي وآخر ذهني عقلي . ان الامكانية التي كانت قائمة ، على هذا الصعيد ، لم تخرج ، في أساس الأمر ، عن دائرة العمل المادي العضلي الا في حالات أولية ومحدودة وبسيطة . ومع ذلك ، فقد كان لهذه الامكانية اهمية خاصة في البناء الذهني الاسطوري للعالم العربي القديم . اما تفسير محدودية ذلك فيجد منطلقه البعيد في الشخصية الطبقية لفلاحي المشاعات آنذاك . فهؤلاء ، الذين تبلورت شخصيتهم هذه ، أساساً وعموماً ، ضمن حدود « حق الحيازة » وليس « حق الملكية » ، على نحو ما أوضحنا سابقاً وبصورة موسعة ، كانوا قادرين على تحقيق مستوى من الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، المتسم بشيء من البحبوحة والانفراج المعاشي وبحد معين من الحرية السياسية والحقوقية . بيد أن ذلك لم يوصلهم — بطبيعة الحال أي وفق منطوق العلاقات المشاعية القروية — الى مستوى الملاك الاريستوقراطيين البيروقراطيين . ولكن من طرف آخر ، كان ذلك ، في غالب الاحيان وليس دائماً ، يحصنهم دون الانزلاق الى عالم العبيد .

في تلك الوضعية بالذات ، كمنت بذور أولى للتحرك الذهني ، **المستقل نسبياً** ، في أوساط الفلاحين . اذ هاهنا ، تولدت امكانات أولى أمام الفلاحين لصياغة ملامح من ايديولوجية خاصة بهم ، ومتميزة عن ايديولوجية الاريستوقراطيين البيروقراطيين ، وكذلك مناهضة لها ، بصورة أو بأخرى .

---

(١٨) كان ميدفيديف في مقالة له « بصدد مسألة النظام الاقتصادي الاجتماعي للهند القديمة » ، يأخذ بالرأي التالي على صعيد دور المشاعيين (الفلاحين) الاحرار في العصر القديم : « كان المشاعيون الاحرار يشكلون اغلبية كادحي بلدان العصر القديم . هؤلاء المشاعيون يعتبرهم ميدفيديف ... الطبقة المنتجة الاساسية ، التي تستغلها الدولة من خلال الضرائب » . (ف . ن . نيكيفوروف : الشرق والتاريخ العالمي — حول إسلوب الإنتاج الآسيوي ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٢٦٥) .

ولقد كنا ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، قد قلنا أن حدود تلك المناهضة لم تصل الى مواقع صراع ايديولوجي شامل وجذري . كما أعدنا ذلك الى طبيعة التناقض الرئيسي بين ذينك الطرفين ، ذلك التناقض الذي لم يخرج عن حدود المصلحة **العامة** لكلا الطرفين في الإبقاء على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية المهيمنة .

واذا ما عمدنا الى توضيح تلك الوضعية بمزيد من التدقيق ، فان المقارنة بينها وبين الوضعية التي سادت في المجتمع العبودي الكلاسيكي (اليوناني خصوصاً) تمتلك اهمية خاصة .

تمثلت هذه الوضعية الاخيرة بمفارقة ذات دلالة طريفة هامة . فلقد كان التناقض الاجتماعي الاساسي بين العبيد ومالكي العبيد متسماً بالجذرية ، بمعنى أن مصلحة هذين الطرفين ، فيما يخص الوجود الاجتماعي القائم ، كانت **متقاطبة** : المالكون السادة من اجل الحفاظ على هذا الوجود وتكريسه وتوطيده ، أما العبيد فمن أجل تدميره واسقاطه . وهذا مفهوم بذاته . ذلك أن التناقض الرئيسي تمثل ، في هذه الحال ، بمن يملك دون ان ينتج ، وبمن ينتج دون أن يملك .

ولكن ذلك التناقض الذي يظهر ، على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي ، صراعاً حاسماً جذرياً ، يتراجع الى وراء حالما ندخل الصعيد الذهني الفكري ، مفسحاً الطريق لنشوء بعض أشكال من ردود الفعل البسيطة المضطربة ، التي لم ترق أبداً الى مستوى بيّن من التنظير المدقّق . فلقد أبعد العبيد عن الحياة الذهنية الثقافية ، وارغموا على البقاء في دائرة العمل العضلي المباشر . ولم يكن ذلك ، **في الأساس**، موقفاً ذهنياً ذاتياً فرضه المالكون السادة . انه كان تعبيراً عن واقسع تقسيم العمل ، الذي انطلق من التناقض الرئيسي المشار اليه فوقُ ، وتبلور في حدوده وضمن آفاقه . هاهنا نواجه الموقف المتمم لهذا التناقض . فاذا كان المالك غير منتج والمنتج غير مالك ، فان المالك هو المفكر دون عمل والمنتج هو العامل دون فكر .

كان السقوط التاريخي لوحدة الانسان البدائي ، على أيدي المجتمع العبودي الجديد لدى الاغريق مدوياً . فالتقاطب التناقضي بين العمل والنظر ، بين اليد والرأس أصبح من السمات الرئيسية لهذا المجتمع . ومن ثم ، فالوضعية القائمة على تلك الوحدة (أن يفكر الانسان عاملاً ، وان يعمل مفكراً) أضحت من مخلفات التاريخ ، لتفسح الطريق واسعة أمام ثنائية النظر والعمل . وقد جرى تنظير هذه الوضعية من قبل من مثلوا احد طرفي التقاطب الثنائي ذاك . وكان ارسطو هو الذي انجز ذلك بحدوده القانونية النظرية ، حيث اعلن ما يلي : « ان رجال الخبرة يعرفون فقط الـ (بأن) ، أما الـ(لماذا) فلا . أما الفنانون فيعرفون الـ(لماذا) والسبب . لذلك فاننا نقدر في كل الاختصاصات الفنانين القياديين بشكل أعلى ، ونعتقد بأنهم يعرفون اكثر وانهم اكثر حكمة من العمال اليدويين ، لانهم يعرفون سبب ما ينشأ . (**على العكس من ذلك**) – التشديد مني : ط. تيزيني – يشبه العمال اليدويون أشياء معينة غير حية ... وكما ينبعث المفرد عن الاشياء عديمة النفس (او الروح) وذلك بفضل طبيعتها المحددة ، كذلك أيضاً العمال اليدويون بفضل (العادة). اننا نقدر من خلال ذلك الفنانين القياديين عالياً من حيث كونهم اكثر حكمة ليس لانهم قادرون على العمل بشكل خاص ، وانما لانهم يمتلكون (المفهوم) ويعرفون الاسباب(١٩) » .

واذا اعتبرنا تلك الوضعية الطبقية والذهنية ، المحددة بحزم ، العامل الأهم وراء غياب الصراع الذهني الايديولوجي المنظر بين العبيد والسادة ، فلقد كان هنالك الى جانبها سبب آخر اقل أهمية ذلك هو عدم تجانس البنية السكانية واللغوية للعبيد . فقد كان من شأن ذلك أن أضعف من امكانات خلق واثارة مواقف موحدة ضمن العبيد ازاء أسيادهم ، وجعل عملية بعثرتهم وضرب بعضهم ببعض سهلة ظيعة ، خصوصاً في حالات التأزم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي كانت تلم بالمجتمع آنذاك .

---

(١٩) ارسطو : ما بعد الطبيعة . اصدار ف. باسنغ ، برلين ١٩٦٠ ، ص ١٨ و ١٩ .

ان ما يهمنا من ذلك كله هو الاشارة الى تخلف العبيد في التناقض الذهني الذاتي بينهم وبين السادة ، وذلك على العكس من السادة ، الذين اسهموا ، بعمق وموسوعية ، في بلورة ذلك التناقض بأشكال متعددة ، منها الفلسفة ونظرية الحق والفن . هنا نلاحظ ان الفلسفة الاغريقية هي ، في **أساس الامر** ، فلسفة طبقة السادة بشطريها الديموقراطي والاريستوقراطي ، دون أن يكون للعبيد ، في ذلك ، أية مساهمة جدية . وجدير بالانتباه ان الاتجاهين الفلسفيين الكبيرين ، اللذين نشآ وتبلورا على ايدي الاغريق ، يمثلان هذين الشطرين . ومن ثم ، فنحن لا نتبين صراعاً فكرياً بينهما ، بقدر مانواجه **خصومة** فلسفية .

والتعبير الاكثر عمقاً عن واقع الحال ذاك ، هو ضآلة وهزال حضور « الديالكتيك » في ذينك الاتجاهين الفلسفيين ، على الاقل في المراحل الاولى من تطورهما . وهذا يشير الى غياب الصراع الاجتماعي الطبقي بين ممثليهما . ومن ثم ، فان المشاجرات الفلسفية الاكثر حدة — في اليونان أو في روما — لا تبلغ جوهر التناقض الاجتماعي للمجتمع . « وبشكل عام ، نحن لا نجد في هذا الادب احتجاجات ضد اضطهاد الانسان للانسان ... ففي الفلسفة الاغريقية لما بعد هسيود ، لايظهر الاحتجاج ضد الشكل الاساسي للاستثمار ، ما عدى شواذات ضعيفة ونادرة . وبموجب فقدان التوافق المشار اليه ، نلحظ أن ضحايا الاستثمار الاجتماعي الأساسي لا كلمة لهم في حقل الفلسفة ، واصحاب الكلمة ليسوا عرضة للاستثمار(٢٠) » .

اذا كان الامر على هذا النحو في المجتمع العبودي المشار اليه ، فانه يكتسب سياقاً آخر متميزاً على صعيد المجتمع العربي القديم ذي الخصائص الانتاجية المشاعية القروية . هاهنا يبرز الفلاحون ، القوة الاجتماعية الرئيسية ، بصفتهم **مستغَلين وأحرارا** ، بل أحيانا كذلك بصفتهم مستغِلين من قبل

---

(٢٠) يون بانو : التكوين الاجتماعي الآسيوي في افق الفلسفة الشرقية القديمة — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٧ — ٥٨ .

السلطة الاريستوقراطية البيروقراطية ومستغلين لقسم من العبيد ، الذين كانوا في حوزتهم . ولكن اذا كان صحيحاً أن نقول بأن « الشخص الذي يملك منقولاً وعقاراً (على المستوى الموضوعي) ، وله شخصية قانونية ومعنوية كافية (على المستوى الذاتي) لكي يدافع عما يملك (وان كان جماعياً) . (وانه) يجد نفسه تحت سيطرة ظروف اجتماعية ونفسية معينة يمكن أن تعطي لاحتجاجه تعبيراً أيديولوجيا » ، اذا كان القول بذلك صحيحاً ، فانه من غير الوارد أن نستنبط من وضعية ذلك الشخص وجود تعارض فلسفي رئيسي تضادي مع وضعية الشخص الآخر المنتمي الى طبقة الاريستوقراطية البيروقراطية . ذلك لأن طابع التناقض الاجتماعي الرئيسي بينهما لم يمتلك بعداً تضادياً جذرياً . فالتناقض ذاك هو بين فريقين من المالكين ، الاول الاكثر ملكية ، أي الذي بيده « حق الملكية » ، والثاني الأقل ملكية ، أي الذي بيده « حق الحيازة » . وعلى هذا ، فهو تناقض بين مالكين من الدرجة الأولى وآخرين من الدرجة الثانية(٢١) .

اننا ، اذن ، على صعيد الطبقتين الفلاحية والاريستوقراطية البيروقراطية ، نواجه معادلة اجتماعية وذهنية نظرية واحدة ، وإن بدرجتين مختلفتين . تلك المعادلة هي : من يملك يفكر ، ومن يفكر يملك . كذلك ، نواجه ، على صعيد طبقة الفلاحين ، معادلة اجتماعية وذهنية نظرية لا نتبينها في أوساط الأريستوقراطيين البيروقراطيين في المجتمع العربي (ذي النمط الانتاجي

---

(٢١) من هنا يغدو غير مقبول ما يأخذ به يون بانو على صعيد المجتمع المعني ، ذلك الذي يدعوه « المجتمع القبلي » : « فالتناقض الاجتماعي الاساسي هنا ، كما المعارضة الفلسفية الاساسية لهما طابع تناحري » . (التكوين الاجتماعي الاسيوي ... نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٨) . أما وجه الاعتراض فيكمن في اطلاق صيغة « التناحر » على العلاقة بين الفلاحين والاريستوقراطيين البيروقراطيين اجتماعيا وفلسفيا . ذلك أن التناقض الفلسفي ، ومن ورائه الاجتماعي ، لم يخرج ، في الاطار المعني ، عن خصومة حادة كثيرا أو قليلا بين الطرفين . ومن ثم ، فان الانتفاضات التي قادها الفلاحون ضد أولئك ظلت في حدود الاحتجاج ضد الطغيان ، الذي وجه ضدهم من قبل هؤلاء .

المشاعي القروي) وأوساط السادة والعبيد في المجتمع العبودي . تلك المعادلة هي : من يعمل يفكر ، ومن يفكر يعمل على هذا الاساس ، يستبين أمامنا التصور الذي ظهر في تلك المجتمعات حول المساواة والعدالة ، ووجد أرضاً خصبة ليس على صعيد المشاعات القروية المستقلة استقلالاً نسبياً ذاتياً فحسب ، وإنما على صعيد المجتمع كله . بل لعلنا نقول ان ذلك التصور اكتسب ، في حالات عديدة ، شخصية حقوقية معترفاً بها بصورة عامة . وهذا ما نواجهه في كتابات تبرز المهمات الرئيسية لبعض الملوك الذين أتوا بصفتهم « منقذين للشعب » . نتبين ذلك في الحركة الاصلاحية التي قادها (اوروكاجينا) في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد ، وفي قوانين حمورابي ، وفي رسالة من (شمسو ـ ايلونا) ، ابن حمورابي ، الى واحد من عماله الحاكمين(٢٢) ، وفي السلوك الذي يتبعه (بعل) والذي على جميع الناس ان يحتذوه ، وفي القصة الدرامية التي حيكت حول الشخصية الشعبية لـ « أوزيريس » الطيب العادل ، وفي القدرة على تعميم الخصب والخير على يد (اللات) أو (عشتر) العربية الجزيرية الخ ...

ومن هنا ، يكتسب مفهوم الاحتجاج الفلاحي في ذلك المجتمع دلالة اجتماعية ونظرية ايديولوجية خاصة . وبصيغة أخرى يمكن القول ، أن الخصومة الذهنية بين طرفي المجتمع المعني حافظت ، من حيث الشكل ، على الطابع الاسطوري . وفي أحيان عديدة التزمت بالمضمون الاسطوري نفسه .

---

(٢٢) في هذه الرسالة يقول (شمسو ـ ايلونا) : « ... لقد جلست على عرش والدي . ولذلك ، ومن أجل تخفيف الاعباء عن الاهلين ، اسقطت المتأخرات ... المزارعون ، الرعاة ، .. واعلنت العدالة في الارض » .(نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢٧) . وكان حمورابي ، قبل ابنه شمسو ـ ايلونا ذاك ، قد اعلن في حينه (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٧٨ ـ ١٨٠) :

عسى ان تعم العدالة في البلاد
ويكفل الازدهار للشعب الى الابد .

تلك الخصومة اكتسبت بعداً نقدياً باتجاه النظام الاجتماعي الاقتصادي القائم ومؤسساته السياسية والدينية . بل لعله من الأدق أن نقول بأن ذلك البعد النقدي انصب ، من حيث الاساس ، ضد « المعبد » . فهذا الأخير جسد الطغيان الذي وجه ضد الفلاحين بأوجهه الاقتصادية والسياسية والايديولوجية (الدينية) . وهو ، بهذا ، كان يجسد السلطة السياسية والسلطة الدينية ، مكثفة بشخص الكاهن الاكبر ، الملك الاله أو الملك الالهي .

ان «الحق الالهي المقدس» مثل أحد أهم الحوافز والمحرضات الكبرى لمناهضة النظام القائم من قبل الفلاحين ، وللاندماج فيه ، في نفس الوقت . وأساطير الخلق « الأول » ثم أساطير البناء الاجتماعي الكوني انطلقت من ذلك « الحق » . أما الوجه النظري المنهجي الرئيسي من هذه المسألة فقد كمن في نشوء امكانية التعميم والتجريد ازاء شخصية استثنائية متفق عليها . لقد كان ذلك ممكناً في نطاق امكانية اعتبار الملك « رجلاً شمولياً » ، على حد تعبير فيليب دبرشان(٢٣).

ان ما يلفت النظر في المسألة المطروحة هنا يكمن في أن الايديولوجية التي سادت في المجتمع العربي القديم ، تولدت تحت تأثير الطرفين الاجتماعيين الرئيسيين ، الاريستوقراطيين البيروقراطيين والفلاحين ، وان كان التأثير الاعمق والاشمل والاكثر فعالية قد انطلق من الفريق الاول . أما الجامع بينهما فقد انبعث من خط التقاطع والتصالب في مصالحهما الاقتصادية أولاً ، وفي المسوغات الذهنية الايديولوجية لهذه المصالح ثانياً . والمنتجات الذهنية ذات الطابع الاجرائي المباشر والتي برزت ، من حيث هي مستقلة استقلالاً نسبياً عن الايديولوجية السائدة ، كالتقويم السنوي الزراعي ، كانت حكراً في أيدي الكهنة ، الوجه الايديولوجي الثقافي المباشر لطبقة الاريستوقراطيين البيروقراطيين . وبطبيعة الحال وفي سياق الذهنية المعنية ، لم تكن تلك الفئة الكهنوتية محتكراً لتلك المنتجات الذهنية فقط ، بل تعدى ذلك

---

(٢٣) يون بانو : التكوين الاجتماعي الآسيوي .. ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٢ .

الى المنتجات الاسطورية ذات الطابع التاملي(٢٤) .

في هذا المعقد من المسألة ، تواجهنا ضرورة النظر في فئة **الموظفين** تلك التي كانت تمثل امتداداً مضطرد الاتساع والتضخم للسلطة الاريستوقراطية المركزية والمحلية . فلقد استخدموا في مؤسسات الدولة الاقتصادية والسياسية والدينية ، أي في المعبد خصوصاً ، بصفتهم قوى بشرية تمتلك القدرة على الكتابة والتنظيم . أما الكتبة منهم فكان لهم اهمية خاصة . اذ ان اتقان الكتابة كان أمراً شاقاً ويتطلب جهوداً كبيرة متصلة . وغالبا ما ارتقى كتبة الى درجات وظيفية عليا في القصر والمعبد .

كان الكتبة خدماً (موظفين) في المعبد والقصر ، تناط بهم مهمة تسجيل أوامر وقرارات الفرعون وكبار الكهنة المتنفذين . وهذا يشير الى ان الكتبة كانوا أحد الفرقاء الذين احتكروا الثقافة عموماً ، وانهم ، من ثم ، مثلوا ، على الصعيد الايديولوجي ، امتداداً طبيعياً للكهان . هذا مع العلم أن الكاهن ، الملحق بالمعبد ، كان عليه ان يتعلم الكتابة ، لانها جسدت احدى الادوات الاساسية في يديه لانجاز مهماته الكهنوتية . ذلك يشير الى أن الكتابة والقراءة مثلتا امتيازاً ثقافياً وطبقياً بالنسبة الى القائمين بهما ، ان كان في المعبد أو خارجه . وهذا يتضح خصوصاً اذا علمنا ان الكهنة هم الذين استأثروا بالتعليم في مدارس تابعة للمعبد يشرفون هم عليها مباشرة أو عبر امتداداتهم .

وجدير بالذكر أن منصب «الموظف الكاتب» كان يمثل هدفاً كبيراً في أعين الكثير من الذين كانوا يدورون في فلك الطبقة العليا ، على الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، دون أن يكونوا في مواقع ثابتة ومتينة من الحياة

---

(٢٤) لقد انيطت بالكهنة البابليين مهمة « سرية » ، هي المحافظة على قواعد « العدد المقدس » . انهم « اهتموا بنقل قواعده عن طريق آخر غير طريق التلقين ، فقد كان ثمة تحريم بنشر أصوله على من هم (غير عالمين بالاسرار) . وكان الكهنة مكلفين بحفظ المراسيم الدينية . فهم الذين انيط بهم نقل (التراث المقدس) الذي يجب الا يكشف عنه لباقي النابر » . (مارغريت روتن : تاريخ بابل ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١١) .

الاقتصادية . من هنا ، جاءت الوصية التالية في مصر القديمة : « اجعل الكتابة نصب عينيك ، لتقي شخصك أي جهد أو مشقة وتصبح موظفاً محترماً ❋ » . واذا كان على الآخرين ، الذين تحدروا من خارج دائرة المتميزين ، أن يدفعوا
كان على الآخرين ، الذين تحدروا من خارج دائر المتميزين ، ان يدفعوا
الضرائب العينية المرهقة صاغرين ، فان «الكاتب (هو) الذي يدير العمل لكل شخص آخر ، وهو يدفع الضرائب كتابة . ولذا فانه حر من أي التزام (فعلي) ❋ » .

ذلك يضع أيدينا على حلقة هامة من حلقات الذهنية العربية القديمة . تلك هي الأهمية الخاصة المتميزة للكتاب بمثابتهم **العنصر الذاتي** في آلة الدولة بمختلف مؤسساتها ، أولا . وهي ، ثانيا ، بروز الكاتب ، بأهميته هذه ، تعبيراً بين الدلالة عن المستوى الملحوظ لتقسيم العمل الى صيغتيه الرئيسيتين ، الذهنية والعضلية وعن المكان الذي شغلته الصيغة الأولى في المجتمعات العربية المعنية هنا .

★ ★

ان الطابع الايديولوجي الطبقي للاساطير الموروثة عن العالم العربي القديم (ذي الطابع المشاعي القروي) تمثل ، فيما تمثل فيه ، في أمرين . الاول يكمن في الوظيفة الايديولوجية التي انطوت عليها وانيطت بها ، وهي تنسيق وتكريس تصور الحق الالهي المقدس في ايدي الملوك ، بغية ارساء أسس النظام والانضباط في المجتمع وفق المعطيات القائمة . أما الامر الثاني فيتحدد بالطابع الطبقي الفئوي لمن انتجوا تلك الأساطير ومنحوها بعدها الكوني الشمولي . ومن البين ان المعني بهؤلاء هم المثقفون المؤدلجون من الكهنة الكتاب . وهذا ، بدوره ، ما جعل عملية انتاج الايديولوجيا الاسطورية المهيمنة حكرا بأيدي الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية دون غيرها من الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى ، وفي مقدمتها الطبقة الفلاحية . نقول هذا ، ونحن نعلم ، أولاً ، ان تلك الايديولوجيا عبرت ، بصورة غير مباشرة وبمعنى ضيق محدد ، أيضاً عن المواقع والمطامح والآفاق

❋ جون ا . ولسن : مصر ـ نفس المعطيات السالفة .

❋ جون ا . ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠٦ .

الفلاحي المشاعات القروية . اما هذا فنفهمه انطلاقاً من أن تلك المواقع والمطامح والآفاق اتسمت ، ضمن ما اتسمت به ، بالتأكيدعلى تصوري **الاستقرار** في اطار المشاعات القروية وخارجها ، و **المساواة الحقوقية** ، أيضاً ، ضمن هذه المشاعات وخارجها . كما نقول ذلك ، ونحن نعلم ، ثانياً ـ وهذاما أشرنا اليه في موضع سابق ـ ان اولئك الفلاحين لم يجدوا تعبيراً ايديولوجيا عن وضعيتهم في تلك الايديولوجيا حسب . لقد كان لهم ، اضافة الى ذلك ، محاولات معينة مستقلة بهم وتمثلت بجملة من الارهاصات الفكرية التي نجدها خصوصاً في لحظات احتجاجهم ويأسهم وآلامهم .

ان جل ما نهدف اليه مما اتينا عليه ، في هذا السياق من أمور ومسائل متصلة بالكهنة والفلاحين والكتبة هو الوصول الى الراي المنهجي التالي : ان الفكر العربي القديم يقدم نفسه ، من حيث الأساس التاريخي والاجتماعي ، بصيغة الاسهام الذهني الذي انجزته ، على هذا الصعيد ، الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية ممثلة ، هنا ، بعقلها المفكر المنظم ، الكهنة ، أولاً . كما يتمثل ، ثانياً ، بالتأملات والتصورات والآراء النقدية والتشككية والتواكلية الاعتقادية ، التي قدمها مستنيرو الطبقة الفلاحية وقادة انتفاضاتها وحركاتها .

وقد عملنا في الفصول السابقة على تقصي ذلك الفكر في أحد أهم أوجهه ، وهو قضية « البدء » في سياقيه الاثنين ، ما قبل التكوين ، وعملية التكوين ، أي ما نبحثه على صعيد الفكر الفلسفي تحت حد الانطولوجيا . ههنا ونحن نستخدم هذا المصطلح الاخير ضمن الاطار الذي نحن في صدده ، لا نكون قد تجاوزنا السياق التاريخي لقضية « البدء » تلك ذلك أن ما نفعله هنا لا يخرج عن نطاق التنهيج لدراسة القضية المومى اليها .

أما وقد انجزنا تلك الخطوة الاولى ، فاننا نجد انفسنا أمام الخطوة الثانية ، وهي قضية ذلك « البدء » وقد أصبح مكوناً . هذه القضية ليس لنا ان نقتحم خصائصها وسماتها بعيداً عما أتينا عليه من تقص لمواقع وخصائص طبقة الفلاحين من طرف ، وفئتي الكهنة والكتبة من طرف آخر .

ج ـ المفارقة الكبرى في الذهنية العربية القديمة : خضوع الاقتصاد للبيولوجيا ذهنياً وخضوع البيولوجيا للاقتصاد موضوعياً .

نلاحظ في العلاقة بين الانسان والطبيعة والآلهة ، كما تتبدى لنا في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، عملية انسانية ذات اتجاهين . العملية تكمن في طموح ذلك الانسان ، ممثلاً بصانعي تلك الذهنية المتميزين ، الكهنة وغيرهم ، ان يسقط نفسه على محيطه . أما اتجاها هذه العملية ، اللذان تبلورت فيهما ، فهما الطبيعة والآلهة . وإذا ما كثفنا النظر في هذه العملية ، وجدناها ذات اتجاه واحد ، هو الطبيعة الالهية أو الآلهة الطبيعة . ثم ، اذا ما نظرنا الى العملية تلك من موقع الانسان ، الفاعل الأول والأخير ، فانها تظهر من حيث هي انسنة للطبيعة الالهية أو الآلهة الطبيعة . وبذلك ، فالكل بالكل يغدو ممثلاً ومجسداً بالانسان ، منطلقاً وسياقاً ومنتهى .

ان ما يتضح من تلك العملية المركبة والبسيطة ، في آن واحد ، ينهض على وظيفية بيولوجية اقتصادية أريد لها ، من قبل الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، أن تعبر عن موقف الانسان ازاء الطبيعة . هاهنا ، نستطيع أن نتبين ذلك الموقف من موقعين ، واحد بيولوجي (جنسي) وآخر اقتصادي . ان البيولوجيا تظهر فعلاً اقتصادياً ، بقدر ما يظهر الاقتصاد (الزراعي) فعلاً بيولوجيا جنسياً . وعلى هذا ، فالعمل الانساني يغدو ، من ذلك المنظور ، محاكاة نوعية لفعل جنسي اقتصادي او اقتصادي (جنسي) على صعيد الطبيعة بقدر ما يغدو هذا الاخير محاكاة لذلك العمل . وهذا يشير الى منحى ارتداد المسألتين الى ممارسة واحدة ، هي تحقيق الوجود الانساني .

ان الانسان الذي يكتشف نفسه في الطبيعة ، والطبيعة التي تعبر عن نفسها في الانسان ، يختزلان ، في الذهنية الاسطورية المعنية هنا ، بقوى وهمية (الهية) تظل ، **رغم وهميتها** ، تعبيراً عن الحركة الذاتية للقوى الطبيعية نفسها . أما هذه « الحركة **الذاتية** » فهي ذات نسيج جنسي . وهذا يعني ان الطبيعة تفعل بدوافع وحوافز الجنس ، مثلها في ذلك مثل الانسان .

وإذا كنا ، في الصيغة الاخيرة ، قد ميزنا بين الطبيعة والانسان ، فانما فعلنا ذلك لاعتبار منهجي نظري يلح على وجود حدود نسبية بين الذات والموضوع . ولكننا لاعتبار منهجي آخر متمم لذلك ، نقول ، أن العلاقة بين هذا الموضوع وتلك الذات متضايفة ، متبادلة بحيث يظهر الموضوع فيها ذاتا ، وتظهر فيه الذات موضوعا . ولكن تضايفية العلاقة المذكورة لم تعن ، في الذهنية التي نحن بصدد البحث فيها ، غياب الحقيقة الاولية الساذجة ـ الاسطورية ـ ، وهي أن الطبيعة حائزة ، في وجودها ، على موضوعية قانونية على الانسان ان يقر بها لكي تفصح له (الطبيعة) عن ذاتها . اما تلك الموضوعية القانونية فدوافعها تتمثل بالجنس . وكذلك أيضاً سياق وجودها وغاياتها .

من هنا ، نتبين الدلالة الهامة للمعطى التاريخي التالي ، وهو أنه من النادر أن نواجه في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، الها خيّراً وآلهة خيّرة ـ وهما التعبير الأقصى عن الحركة الكونية في منظور هذه الذهنية ـ دون أن يكون لهما زوجان(٢٥) . ذلك أن التزاوج يمثل ، هنا ، فعلاً قانونياً طبيعياً انسانياً .. وهذا الفعل هو التعبير الاوفى عن الخصب ، اي الوجه الاول من الوجود كائناً . بينما الوجه الثاني من هذا الأخير نراه متمثلاً بالعقم . وجدير بالذكر أن « العقم » لا يقترن بالوجود الكائن ، المكون فحسب . انه يجسد ، كذلك ، الوجود ما قبل التكون ، أي الذي يمثل وضعية العماء والفوضى واللا تميز (وضعية المياه الاولى ـ البدئية) . في هذه الحال ، يمثل الانتصار على تلك الوضعية انهاءاً لـ « العقم » وتوليداً لـ « الخصب » وولادة له .

ضمن ذلك التصور للخصب الجنسي والعقم الجنسي ، تبرز الدلالة الخاصة للمكانة التي استحوذت عليها المواشي والزرائب والحيوانات عموماً ، والحقول والبساتين والانهار والزواج وعضوا الجنس لدى المراة والرجل والجماع والحمل والولادة ، وغيرها مما يتحدر من هذا الإطار أو هذه «الأصول» .

هكذا اذن . فإذا كان الجنس هو الذي تصاغ منه وبه دوافع الوجود

---

(٢٥) قارن ذلك بـ : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٦ .

الخلاق كما تنطلق منه ، واذا كان يجسد السياق الخلاق ــ الحيوي ــ لهذا الوجود كما يمثل غاياته وينطوي عليها ، فان الحث عليه والتحريض على ممارسته يصبح امراً ذا اهمية مبدئية قصوى . ضمن هذا الحقل من فهم المسألة ، بالضبط ، تتضح الوظيفة الكونية العظمى التي أنيطت بالاساطير العربية القديمة بمختلف صيغها ، وبصورة خاصة مدققة ، بصيغتيها المتصلتين ببدء العالم وتكونه من حيث هو كل ، وببدء الانسان وتكونه من حيث هو جزء .

أما الوظيفة الكونية تلك فقد برزت بمنحيين اثنين . المنحى الاول كمن في ضبط وصوغ القانونية الاساسية الفاعلة للعالم ــ فاعليته الجنسية ــ ضمن تصورات ذهنية منظمة ، الى هذا الحد أو ذاك .

أما المنحى الآخر للوظيفة الكونية ، التي انيطت بتلك الاساطير فقد تبلور في اثارة حوافز وايحاءات ومحرضات للطبيعة من شأنها أن تولد فيها قدرة على الفعل الجنسي الاخصابي ، أي الفعل الذي هو بمثابة الخصيصة الجوهرية العليا لها .

ولقد اعتقد ان تحقيق الوتائر القصوى لهذه القدرة لا يستوجب انشاء تلك الاساطير وتلاوتها في المناسبات الزراعية (الجنسية) فحسب ، وانما يقتضي كذلك ، وبصورة ضرورية متممة ، ممارسة العملية الجنسية نفسها ، بكل ما يرافقها من طقوس ايحائية تمثيلية اشارة الى الفعل الطبيعي الجنسي نفسه وحضاً عليه . أما هذه الممارسة فينبغي أن تأخذ مداها الاوسع والاكمل يدا بيد مع تلاوة تلك الاساطير ، وعلى نحو متواز معها من حيث المكان والزمان .

على ذلك ، يتضح ان الوظيفتين المشار اليهما تمثلان وجهين لفعل واحد ، هو توليد المثيرات والمحرضات على احداث العملية الاخصابية في الطبيعة (الزراعية) ، ومن ثم على تحقيق الازدهار .

ولما كانت التجربة الحياتية الزراعية قد اظهرت ان هنالك دورة طبيعية زراعية تمثل انتقالاً من الخصب الى العقم ومن العقم الى الخصب ، فقد كان

على انسان المجتمع العربي القديم ، ممثلاً بفئة الكهنة (الارستوقراطية البيروقراطية) وبمستنيري الطبقة الفلاحية ، الى حد ما ، ان يضبط تلك الدورة في قواعد ومواسم تسمح له بالتبيؤ معها والتهيئة لها بحدود معينة . من هنا نشأ « التقويم » الاسبوعي والشهري والفصلي والموسمي والسنوي .

ومن المسائل الهامة على هذا الصعيد تلك التي تتصل بنشوء « **الوعي التاريخي** » وبـ « الكتابة التاريخية » في بواكيرهما الاولى . فلقد كانت الوضعية الاقتصادية الزراعية منطلق هذين الأمرين . بصيغة أخرى نقول ، قبل الحضارة الزراعية ، بما تضمنته من رزنامة يومية واسبوعية وشهرية وفصلية وسنوية ، من العبث أن نبحث عن « وعي تاريخي » و « كتابة تاريخية » . ومع ذلك ، فان هذا الكلام عام اجمالي . ولقد ظهرت الارهاصات الاولى ، على هذا الصعيد ، لدى أهل وادي النيل والرافدين خصوصاً ضمن شعوب العالم العربي القديم ، بأشكال بسيطة ساذجة ومضطربة ، مثلت ، بدورها ، تمهيداً لبعض التطور الذي سيحدث لاحقاً في المجال المعني هنا . ويبدو أن هذا التطور حدث بحوافز فكرية تحدرت من الحضارة الهلينية(٢٦) .

بيد أن تلك الارهاصات كانت قد تبلورت ، بصورة خاصة ، بصيغة الاسفار اليهودية الخمسة وسفر يشوع وسفر صموئيل الاول والثاني وسفر الملوك الاول . وحسب برستد ، فان هذه الاخيرة تبرز بمثابتها « اقدم ما نملك من الكتابات التاريخية عند قوم من الاقوام ، ومؤرخها المجهول هو أقدم مؤرخ وجدناه في العالم القديم(٢٧) » .

ولعلنا نتبين في تلك الصورة المركبة ، مرة أخرى ، الالتزام الذي كان على ذلك الانسان أن يظهره حيال تلك الدورة ، فيقر بوجودها ويعمل على توظيفها

---

(٢٦) انظر : علي أدهم ـ تاريخ التاريخ ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ١١ ـ ١٤ . ايضاً : جان فركوتر ـ مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧ .

(٢٧) ضمن : علي أدهم ـ نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٠ .

في خدمة وجوده الاجتماعي . وهذا بدوره ، تعبير عن تصور الموضوعية النسبية للطبيعة في الذهنية العربية الاسطورية .

واذا كانت الامور تتم على ذلك النحو ، فان حاجة كبرى محددة كانت تنمو وتتسع في حياة المجتمع العربي القديم . تلك هي ايجاد مركز « متخصص » بتأليف الاساطير وكتابتها ، وبممارسة الطقوس والتعاويذ ، وتقديم النذور والاضاحي والنصائح، وتفسير الاحلام والظاهرات الغريبة المثيرة ، والتوسط بين الناس والآلهة ... وعلى أساس من ذلك ، كان « المعبد » بوظيفتيه الاثنتين المتلازمتين ، الدينية الاسطورية والسياسية الاقتصادية ، قد وطد مواقعه ورفع من شأنه في حياة الاكثرية العظمى من اعضاء المشاعات القروية والاريستوقراطية البيروقراطية ،على حد سواء .

في الفعل الجنسي الكوني ظهرت أمامنا **ثلاثة** مناح : واحد يتصل دلالياً بالوجود، ما قبل التكوين ، حيث يكون هذا الاخير عشوائياً وغير منظم ومضاداً للابداع الجنسي . وآخر يتصل بالعملية التكوينية الكلية ، التي تمثل انتصاراً للخير على الشر ، وانتقالاً من العماء الى النور والنظام ، برغم ما يعترضها كل عام (زراعي) من اتجاهات تقودها مؤقتاً (في فصل العقم والقحط) الى مرحلة العماء والظلمة ، أي اللا خصب ــ العقم . ومنحى ثالث يكمن في تكوين الانسان خصوصاً بصفته احد تجليات الحركة الكونية الالهية (الطبيعية) الكلية . وهذا ، في وجه آخر للمسألة ، يتضمن القول بأن ذلك الانسان يولد جنسياً ، ويوجد جنسياً ، ويموت بدلالة جنسية . أما هذه الدلالة فتكمن في انتهاء وتلاشي شكل الانسان المرئي المباشر ، وفي بداية حياته الاخرى غير المرئية على نحو مباشر . وهنا ، أيضاً ، تتمثل هذه الحياة الاخرى إما بالخصب وإما بالعقم ، وذلك حسب «مايقدمه» في حياته الاولى .

والانسان ، في ذلك كله ، يمثل وضعية مسيّسة ، أي مصنفة وفق الموقع الذي يحوز عليه في المنظومة السياسية الايديولوجية ، والتراتب الاجتماعي الاقتصادي الهرمي القائم . واذا ما خصصنا ذلك ، برز أمامنا

التحديد التالي المتحدر من الألف الاول قبل الميلاد : « الانسان هو ظل للاله ، والعبد هو ظل للانسان . لكن الملك هو مرآة للاله(٢٨) » . وهذا يشير الى أن تلك الفئات الثلاث ، العبد والانسان والملك – الاله ، تندرج ، جميعاً ، في نسق واحد عام مشترك ، هو الفعالية الجنسية الكونية .

ولعلنا نكتشف في اللوحة الكونية السابقة نقطة مركزية من نقاط تمايز الذهنية العربية الاسطورية القديمة ذات القاع الاجتماعي الانتاجي المشاعي القروي عن الذهنية التي هيمنت في المجتمعات العبوديةاللاحقة ، والتي يبرز المجتمع الاغريقي القديم نموذجاً واضحاً من نماذجها . فليس هنالك من حدود قصوى بين تلك الفئات ، وان كانت كل واحدة منها تحوز على شخصية متميزة عن تلك . أما في الذهنية الاخيرة (الاغريقية) فان ما يلاحظ بالدرجة الاولى هو وجود مثل تلك الحدود القصوى بين الانسان والعبد . وهذا ما يعود بنا ثانية ، وان بصورة اخرى ، الى القول بأن الفكر (الذهنية) العربي القديم كان **أكثر من** أن ينحصر في حدود فكر **نخبوي فئوي** منحدر من مواقع طبقة واحدة . فلقد اسهم في تكوينه مصدران كبيران تمثلا بالكهنة الاريستوقراطيين البيروقراطيين وبمستنيري ومثقفي الطبقة الفلاحية ، وان كان للأولين ، في ذلك ، الدور الاكبر والاكثر عمقاً وشمولاً وهيمنة في حياة المجتمع العربي القديم .

في تلك الوضعية قد يبدو وارداً أن نتحدث عن «ديموقراطية بدائية» حصدت بعض ثمارها الطبقة الاساسية المستغلة ، طبقة الفلاحين . ولكن اذا قبلنا الحديث عن مثل هذه الظاهرة في المجتمع المعني ، فمن اللازم الضروري الا ننتزعها من سياقها في البنية العامة لهذا المجتمع بخصائصه الانتاجية المشاعية القروية .

* *

---

(٢٨) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٩٤ .

ان تصور الخصب الطبيعي الزراعي من موقع الخصب الجنسي الانساني، والحيواني ، وتصور الخصب الجنسي الحيواني من موقع الخصب الطبيعي، الزراعي ، يمثلان ؛ في الذهنية العربية الاسطورية ، وجهين لمسألة واحدة ، هي الفعل الجنسي الكوني المتعاقب بصورة دائمة متصلة . وكذا الامر فيما يتصل بالعقم الطبيعي الزراعي والعقم الجنسي الانساني والحيواني . وهنا ، نتبين علاقة عميقة متضايفة بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية، من طرف ، والوضعية الجغرافية الزراعية من طرف آخر . وهذا ما جعل هنري فرانكفورت يكتب ، بحق : « كان مجتمع ارض الرافدين متكيفاً تماماً مع تعاقب دورة الفصول . اذ بينما تذوب قسوة الشتاء في الربيع، وتعقب امطار الخريف بلاء الصيف ، كان المجتمع الانساني يتحرك بتناغم مع الطبيعة ، خلال احتفالات دينية تتكرر دوراتها بالتتالي . وهذه كانت تعني للقدماء اكثر مما نستطيع نحن تحقيقه بإحيائها ، حيث كانت الجماعة الانسانية تشارك بنشاط في الأزمات الكونية التي كانت تمثلها تغيرات الفصول(٢٩) » .

تلك الضرورة ، التي تحدث عنها فرانكفورت تحت اسم « تكيف المجتمع مع تعاقب دورة الفصول » ، برزت في المنطقة العربية القديمة كلها . وكان من شأن ذلك أن يولد ، بدوره ، ضرورة أخرى ، هي التقويم الشهري والشمسي لضبط التحول الزراعي . ومن الطريف والدال ، في هذا السياق ، ما لجأ اليه المصريون في مرحلة « الاتحاد الأول » من تسميات اطلقوها على فصول السنة . فقد قسمت السنة من قبلهم الى ثلاثة فصول ، هي «**الفيضان**» أولا ، و « **البزوغ** » ثانيا ــ أي ظهور الحقول وانبثاقها من مياه الفيضان التي غطتها من قبل ــ، و « **الحصاد** » ثالثاً . أما الواحد من هذه الفصول الثلاثة فقد تكون من أربعة شهور وفق التقويم **الشهري** ، الذي ساد عند جميع الشعوب القديمة الاخرى بسبب من أن القمر يمثل اكثر الوسائل سهولة لحساب الزمن . هذا مع الاشارة الى أن ذلك التقويم تخلوا عنه في مرحلة لاحقة ، ولجأوا

---

(29) Henri Frankfort : Kingship and the Gods, ed Chicago, 1948, P. 3 .

الى تقويم آخر اكثر سهولة ودقة(٣٠) .

ومن الملاحظ ان تكيف المجتمعات العربية القديمة مع الطبيعة ، في تعاقبها الفصلي وانتقالها من الخصب الى العقم (الجفاف) ، قدجعل من بعض **الحيوانات** مركز الثقل في التصورات الالهية الاسطورية . أما السبب في ذلك فيكمن في الدلالة الجنسية التي انطوت عليها ، وفي التشابه بينها وبين بعض الظاهرات الطبيعية المؤلهة . وعلى ذلك ، نواجه عدداً كبيراً من الحيوانات في معظم الاساطير العربية القديمة . فالبقرة والثور والثعبان والجمل والضفدعة والصقر والنسر والغراب والكلب والخروف والحمار والنملة والهدهد الخ ، كل ذلك يبرز ليس بصفته رموزاً الهية فحسب . لقد نظر اليه أيضاً ، بل غالباً ، على انه الآلهة أنفسها .

ان تلك المعطيات تظهر خصوصاً عبر « الزواج المقدس » ، الذي كان يقام لـ « العريس الالهي » أثناء المواسم والاحتفالات الاسطورية (الزراعية) ، وبمناسبة رأس السنة بصورة خاصة . فلقد كانت الموازنة والمماثلة بين ظاهرات الطبيعة (الزراعية) والعلاقات الانسانية الجنسية تدعو الانسان الى اجراء طقوس خاصة بالزواج ، يقدمها تلاوة أو تمثيلاً . أما الهدف منها فقد تجسد بتعبئة وحث تلك الطبيعة وحث وتعبئة نفسه هو ذاته باتجاه انجاز (خلق) الفعل الجنسي المخصب . وهذا يعني ، ضمن ما يغنيه ، انه حينما يهطل **الغيث** (المطر) ، فان عملية (زواجاً) جنسية تكون قد حدثت بينه وبين الارض ، التي تتلقاه بدورها ، وتمتصه بغبطة وفرح احتفالي في ثناياها وجذورها البعيدة . أما الدافع الى ذلك الفعل الجنسي الاخصابي ، فيتمثل بالسماء الالهي أو الاله السماوي ، الذي يبعث بقضيبه الالهي باتجاه رحم الارض الالهي ، قاذفاً فيه منيه الخلاق .

---

(٣٠) انظر : جيمس هـ. برستد ـ انتصار الحضارة ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٣ ـ ٧٤ . نذكر ، في هذا السياق وعلى سبيل المثال ، ان الاله الاكبر لسبأ في اليمن ، وهو « ايل مقه » أو « المقه » ، كان الها قمريا ذا أهمية خاصة في الحياة الذهنية الاسطورية ليس لسبأ فقط ، وانما كذلك لليمن عموما . (قارن ذلك بـ : نسيب وهيبه الخازن ـ من

←

ويقدم لنا صموئيل كريمر نصاً ، ورد في مراسلة ملك اوروك « انمركار » وملك مدينة « اراتا » ، يعود تاريخه الى اوائل الالف الثالث قبل الميلاد . كما يرى انه اقدم ما صلنا من نصوص حول الزواج الالهي المقدس . هاهنا نقرأ ما يلي(٣١) :

الرجال الذين ولدهم دموزي الى النور من رجال ،
انانا ملكة جميع الارض ، سيدة اراتا ،
لأنها احبت زوجها حبا عظيماً ،
فجرت ماء الحياة لأجلهم ،
وانتجت لاجلهم اشجارا في كل مكان من الارض .

ولقد مارس طقس الزواج المقدس دوراً مبدئياً وعميقاً في الحياة الاجتماعية العامة والخاصة للمجتمعات العربية القديمة . وكان « المعبد » قد مثل ، ضمن ما مثله ، المركز الجغرافي للممارسات التي تمت على هذا الصعيد . أما الفعل الجنسي فقد كون مضمون وشكل هذه الممارسات . والامر هذا تبلور وتطور على نحو تحول فيه الى عقيدة ثابتة عميقة الجذور في المجتمعات العربية القديمة الزراعية (ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي) .

الساميين الى العرب ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٧) . وقد قلنا في موضع سابق أن هذا الاله القمري اليمني كان قد ظهر في كل الجزيرة العربية باسماء مختلفة متعددة . أما الرمز الذي ظهر مجسدا فيه فكان الثور . « ويغلب ان ذلك وبما يعود لان قرني الثور يشبهان الهلال » . (رشيد الناضوري : المدخل ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٩) . يبقى أن نشير الى اننا سنأتي على هذه المسألة لاحقا وفي سياقها « الجنسي » ، الذي نعالجه الآن .

(31) S. N. Kramer : Enmerkir and the lord of Aratta, ed University of Pensylvania, 1952, Lines 568, 574 — 577. 99, 100.

وكذلك : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥١ .

والذي تبين أن عقيدة الجنس تلك تعود الى مراحل تاريخية مغرقة في القدم في المجتمعات المعنية هنا . فلقد اكتشف العلماء الآثاريون معبداً لعله الأقدم من نوعه ، وذلك في حضارة اريحا في فلسطين . اما تاريخه فيعود الى ما قبل **الالف السابع** قبل الميلاد . في هذا المعبد وجدت انصاب وتماثيل لعدد من الحيوانات الاهلية (أغنام وماعز وأبقار وخنازير) ، اضافة الى شكل لعضو الرجل الجنسي . وقد جعل هذا الاكتشاف وليام البرايت يصل الى الاعتقاد بأن اقوام العصر النطوفي الذين عاشوا في تلك الفترة التاريخية البعيدة ، في كنعان ، كانوا من عبدة العضو الجنسي(٣٢) . والامر هذا نفسه نتبين تعبيرات أخرى له في الحضارة القفصية في تونس(٣٣) .

اما في معبد جبيل فقد اكتشفت مسلات تعود الى الالف الثالث قبل الميلاد ، كانت تمثل انصابا رمزية لعضو الجنس ، رمزاً للخلود والاستمرار(٣٤) . هذا التصور نواجهه بصيغة حقوقية آشورية تنص على انه اذا تعرضت امرأة لرجل فاصابت احدى خصيتيه بأذى ، « بترت اصبعها واذا اصابت الاثنتين معا (أو اذا جز الطبيب الخصية الثانية وهو يعالج الخصية المصابة) وقعت التبعة كلها على عاتق المرأة الجانية ، وحكم عليها ببتر ثدييها(٣٥) » . أما من موقع تلك المسلات ، فقد قادنا البرايت الى نتيجة خطيرة الدلالة على

---

(٣٢) وليام البرايت : اركيولوجيا فلسطين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢ ، ٦٣ .

(٣٣) رشيد الناضوري : المدخل ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٤ . ولا يقتصر ذلك الامر على المنطقة العربية المعنية هنا ، بل نواجهه في أنحاء أخرى من العالم القديم . من ذلك ، مثلا ، النصب الذي اكتشف في اكسيوم القديمة ـ وقد كانت كما هو معروف على صلة واسعة عميقة بالعالم العربي ـ أقيم فيها قبل ثلاثة آلاف سنة . وكذلك النصب التي ظهرت في أفريقة لجنوب الصحراء ، والتي تمثل تمثيلا مجسما واضحا عضو الذكر الجنسي . (انظر حول ذلك : دائرة المعارف البريطانية ، ١٩٦١ ، المجلد الاول ـ مادة « أفريقية » . وكذلك : محمد عبد الفتاح ابراهيم ـ الثقافات الافريقية ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٥٣ ـ ١٥٥)

(34) M. Dunand : Byblos, ed. Librairie Adrien Maisonneuve, Beyrouth, 1968, S 48 - 53 .

(٣٥) ل. دولابورت : بلاد ما بين النهرين ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١١ .

الصعيد الذي نحن في صدده الآن : فنحن اذا أولنا تلك المسلات على أساس فهمها من موقع ما كان عند الفينيقيين تحت اسم « بيت ال» ـ بيت الاله فاننا حالئذ نصل الى أن الاله يمثل ، في ذهنيتهم الاسطورية ، الاستمرار والخلود والعلة الاولى(٣٦) .

لعل ذلك الموقف يجعلنا ، فيما اذا اخذنا به ، نمسك باحدى الحلقات الاكثر اهمية في ذهنية الجنس الاسطورية العربية القديمة . ذلك لأن رفع الجنس الى مستوى **العلة الاولى** الكامنة وراء الكون واستمراريته وخلوده ، يضعنا أمام طراز من التفكير الاسطوري ، الذي بوسعنا أن نعتبره تمهيداً قويا للفكر الفلسفي لاحقاً . وهنا ، نتبين وجهاً آخر من أوجه الفكر العربي القديم ، الذي ظل ، في النهاية وفي أساس الامر ، غير قادر على تجاوز النسق الاسطوري مضموناً وشكلاً .

أما الاساس العميق الذي أعاق مثل ذلك التجاوز فنرجح انه (أو على الاقل بعض مظاهره) تولد وتبلور في ظل عجز البناء السياسي والايديولوجي آنذاك على جعل العلاقة بين الفكر والعمل ، بين الراس واليد متقاطبة بصورة قطعية حاسمة ، كما حدث في المجتمع العبودي لاحقا .

ان عقيدة (ذهنية) الجنس تظهر هكذا امامنا شمولية التأثير وعميقة الجذور في المجتمعات العربية القديمة . وقد اكتسبت شموليتها وعمقها هذين من موقع الوضعية الاقتصادية الزراعية وضمن الاسلوب الانتاجي العتيد ، الذي فصلنا فيه في مواضع سابقة . ومن الجدير بالاهتمام أن تلك العقيدة لم تمثل ، بالنسبة الى أقوام تلك المجتمعات ، مبادىء عامة يحكم باسمها

---

(36) W.F.Albright : Archaeology and the Religion of israel, ed. Baltimore, the Johns Hopkins Press 1946 , 2 nd .

عن : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٤٩ . انظر هذا المصدر الاخير (ص ٢٥٠) ، ثانية ، حول انصاب ذات رموز جنسية اكتشفت في مدينة ماري الأمورية على الفراب . وقد صنعت من الارز ، شعار دموزي .

المعبد ـ الملك الاله من علو ، وتظهر من ثم بمثابتها مبادىء تفرض نفسها ضمن أوساط أولئك بأدوات قمعية ، بالدرجة الاولى . على العكس من ذلك ، نحن نتبين فيهامسلكاً اجتماعياًعاماً وخاصاًيتوغل في شرايين الحياة العائلية والسياسية والاقتصادية والادارية الخ ...

واذا ما وضعنا هذا الامر في سياق منهّج ، فانه يصبح بمستطاعنا الوصول الى قانونية حكمته واخضعته لمنطوقها ، في الوقت الذي شكلت فيه أحد أشكال المفارقة المنطقية . تلك هي خضوع الاقتصاد للبيولوجيا (الجنس) على الصعيد **الذهني** الاسطوري ، وخضوع البيولوجيا (الجنس) للاقتصاد على الصعيد **الواقعي** الموضوعي ..

ان « الزواج المقدس » ، بما يستتبعه من طقوس وتبعات وتقدمات وأضاحي ، يبرز ، ضمن ذلك الاطار ، بمثابته فعلا كونياً عاماً وخاصاً . ومن البين انه كان يجسد رمزاً تطبيقياً للعلاقات بين الظاهرات الطبيعية . فالماء يتزوج الارض ، وينتج عن ذلك الوليد السعيد ، الغلال الخصبة . وبالطبع ، فان « زواجاً مقدساً » يقتضي وجود « عريس مقدس » . هذا العريس هو الذي يخصب الوجود الكائن ويثمره ويغنيه . واذا ما غاب أو انهزم ، فان في ذلك ما ينطوي على العقم والقحط والبؤس ، ومن ثم المأساة .

من هنا ، كان **الإنسال** واحدة من السمات الكبرى للكون الخصب بمختلف مظاهره . وقد سبق أن أشرنا الى أن « الشيطان » أو « الغول » كان يمثل ، في الذهنية العربية الاسطورية ، وجوداً هجيناً . فلا هو بالذكر ، ولا هو بالانثى . انه ، بكلمة ، لا يُنسل . ومن ثم ، فهو خارج حقل الفعل الاخصابي .

ومما يلفت النظر أن الملوك الآلهة أو الالهيين أو الملوك وكلاء الآلهة كانوا يجسدون في أشخاصهم ذلك التصور الخصبي . فقد برزوا بصفتهم واهبي الناس حياتهم ونضارتهم ، أي خصوبتهم . ومن ثم ، فهم أولئك الذين يخلقون للرجال فحولتهم وللنساء خصبهن وللطبيعة قدرتها على التجدد .

فلقد أطلق حمورابي على نفسه الالقاب التالية : انه « (جامع القشور والبذور) في نيبور ومعيد بناء اريدو ومفرح قلب مردوك ، وباعث

الفيضان الى اور ، ومسبب الرخاء ل (آتوم) و (عشتار) (٣٧) » . وهذا ينطوي على تصور الزراعة متلاحمة بالبيولوجيا (الجنس) والسياسة . ذلك أن جمع « القشور والبذور » يمثل ، هنا ، « أحجار الاساس » للفعل الزراعي ، كما للفعل الجنسي ، بقدر ما يشير الى الضابط السياسي الناظم والمتمم لهما .

ان تلك الفكرة الاخيرة ذات اهمية خاصة بالنسبة الى فهم الاطار التاريخي الحضاري لتصور الجنس الزراعي أو الزراعة الجنسية . فلقد كمن هذا الأخير في طبقية الوضعية الاجتماعية التي استنبتته واحاطت به **أولاً** (ونعني بذلك الوضعية المشاعية القروية) ، وفي الإرتفاع عن الطبيعة المباشرة وعليها **ثانياً** (وهنا تتضح امكانات وآفاق النمو التي حققها الانسان على الأصعدة الاقتصادية الاجتماعية **والتقنية والذهنية**) . وفي تغلب الرجل على المراة ومن ثم نشوء مرحلة الأبوة على اشلاء مرحلة الامومة **ثالثاً** .

* * *

---

(٣٧) انطون مورتكات : تاريخ الشرق الادنى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٤ .

د – الوظيفة الجنسية الكونية بين « الزواج المقدس » و « حق الليلة الاولى »

ان « الارض » ، التي نظر اليها أهل وادي النيل القدامى على انها « صانعة كل ما فيه نسمة الحياة » وظهرت في المنحوتات المصرية كامرأة ترضع طفلاً ، برزت ، كذلك ، « بصفتها مجسدة القوى التناسلية كلها في الكون . فهي (أم الآلهة) ، وهي كذلك أم البشر وخالقتهم ، بل انها – كما ينص احد النقوش – (ام الاطفال أجمعين) . واذا شاءت ، خرمت فاعل الشر من النسل أو منعت عن الارض كل ميلاد(٣٨) » . ان هذا يظهر ، بوضوح ذهني بالغ ، أهمية تصور « الخصب الجنسي الطبيعي » في المجتمع النيلي (والمجتمعات العربية القديمة الاخرى) . بل اننا نلاحظ ذلك في نطاق عملية التأثير الاسطوري الفينيقي التي تمت باتجاه التصور المذكور . ف « اتون » ، اله الفرعون الثائر اخناتون ، يمثل احد أشكال ذلك التأثير . اذ أن « اتون » وهو اله الشمس الاوحد ، يمثل تحريفا لغوياً مصرياً للفظ « ادون » ، الذي يعني « السيد » والذي اشتق منه – ضمن امكانات واحتمالات قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج – «ادونيس» ، الاله الفينيقي الشهير،اله الخصب والحب(٣٩).

بل اننا نتبين ذلك التصور عن الجنس الكوني الفاعل فيما خلفه مستنيرو الفلاحين وقادة انتفاضاتهم . وهذا يرينا ، بصورة جديدة ، اللوحة الذهنية الاسطورية العربية القديمة بصفتها نتاجاً للطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية بعقلها الفاعل ، الكهنوت ، وللطبقة الفلاحية ، في آن واحد ففي احدى أهم وثائق الاحتجاج الفلاحي على طغيان أولئك الاريستوقراطيين، تلك التي عرفت باسم « الفلاح الفصيح » ، يتضح ذلك التصور بدقة .

---

(٣٨) جون ا. ولسن : مصر – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٠ .

(٣٩) انظر : لبيب عبد الساتر – الحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٢ .

نقرأ في هذا النص، الذي يعود الى عهد الملك خيتي الثالث في هرقليوبوليس في بداية القرن الحادي والعشرين ق٠م، ما يلي: «... ان الذي يوزع الحق يجب ان يكون منصفاً ومدققاً ومضبوطاً مثل كفتي الميزان أو مثل الكيل أو مثل تحوت اله القياس المضبوط ... اصنع العدالة من أجل سيد العدالة ... إبعد لوحة تحوت من عمل الشر ... ان الذي يغني بالباطل لا أولاد له ... وعندما يموت ويدفن لن يمحى اسمه من الارض بل يذكر بأعماله الحسنة، هذا هو المبدأ الذي أمر به الاله(٤٠) ..» .

ان ما يلفت النظر في ذلك النص هو اقتران الإنسال الجنسي بالخير والعقم الجنسي بالباطل (الشر) . والفكرة هذه تزداد وضوحاً، حالما نتبين وجهاً آخر لها ذا حدين . الاول يقوم على النظر الى الانسال الجنسي على أنه قيمة اجتماعية اقتصادية خلاقة (خيرة) . أما الحد الثاني فيفصح عن نفسه في اعتبار العقم الجنسي قيمة اجتماعية اقتصادية تدميرية (شريرة) . أن لوحة متعددة الاوان ومفعمة بالآفاق تبرز أمامنا على هذا النحو، مقدمة نمطاً هاماً من انماط الفكر العربي القديم . فالاقتصاد والاجتماع والسياسة تظهر، مجتمعة ومنفردة، من حيث هي جنس . والجنس، انساناً كان أو نباتاً أو حيواناً، يظهر اقتصاداً واجتماعاً وسياسة . وفي كلتا الحالتين، نواجه ذهنية اسطورية مسيسة الى حد كبير عميق الدلالة، على نحو ما أوضحناه في نهاية الفقرة السابقة تحت هذا التعبير .

ولقد كنا أشرنا الى ما أطلقنا عليه « شخصية هجينة »، واعتبرنا انه مثل، في الذهنية العربية الاسطورية القديمة، الشر اطلاقاً . هذا ما رأيناه مجسدا بالقوى « الشيطانية »، تلك التي تكرس العقم الجنسي (الاقتصادي) وتقف عائقاً دون تحقيق الخصب والإنسال الجنسي . وفي هذا السياق، وجدنا تلك القوى تعرف بأنها تلك التي تعيش بعيدة عن الناس وعن الطبيعة الحية الخصبة، في القفار القاحلة والخرائب المهجورة، وبأنها لا تملك من

---

(٤٠) ج٠ ولسن : الحضارة المصرية ـ القاهرة ١٩٥٥، ص ٢٠٩ ـ ٢١١ .

الاعضاء الجنسية ما يهيئها لكي تكون خصبة مخصبة (جنسياً) . انها أشكال كونية من خصائصها أن تدمر الحياة ، مثلها في ذلك مثل الجراد الذي يقضي على الزرع والضرع ، ويخلف القحط والقحل والعقم (البؤس). ومن هنا ، فقد ظهرت ، في الذهنية المشار اليها ، بأنها شياطين وغيلان ،

ليسو ذكوراً وليسو اناثاً ،
... رياح تعصف ،
ليس لهم نساء ولاينجبون الاطفال .

وقد قدمت لنا الاسطورية العربية ، في ما بين النهرين ، نماذج حسية بالغة الأهمية والطرافة على تلك الوضعية . ف « عشتار » ، التي تبرز إلهة للخصب ، يمثل حضورها حضوراً للمواسم الزراعية الثرية وللفحولة الجنسية لدى الرجال والنساء . واذا ما غابت ، غاب الخصب والحب ، وغابت الفحولة ، وحضر البؤس في الفلال ثقيلاً مع اليتم والعويل . إن ذلك يتمثل بنزول عشتار الى العالم السفلي – وهو يوازي نزول إنانا السومرية الى العالم السفلي – ، وبغيابها هناك ، تاركة الكون كله في حالة من الشوق الحزين والتململ والقلق و « الانتظار » ، انتظارها . فهي « الغائب المنتظر » ، الذي سيعلن « قيامته » ، في حينه ، فيقوم ، و « يخلص » الكون من تلك الوضعية الفاجعة . عشتار تنجز هذه المهمة الكبرى ، حيث تنتشل حبيبها دموزي من براثن « العالم الآخر » . وهنا تنفجر المأساة العظمى :

« بعد أن نزلت عشتار الى العالم الاسفل ،
لم يعد الثور يعتلي البقرة ، والحمار يلقح الحمارة .
وفي الشارع ، لم يعد الرجل يلقح الفتاة
فالرجل ينام في غرفته والفتاة تنام على جانبها(٤١) .

---

(٤١) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

ويبقى الكون ، كما قلنا ، في ، انتظار مقدس ، حتى تتحقق « العودة » وتحين « القيامة » ، عودة عشتار وقيامتها . أما الهة العالم السفلي « ارشكيغال » ، فانها تأمر مرافق عشتار العائدة ، والتي حققت قيامتها :

أما ما يخص دموزي حبيب صباها
فاغسله بالماء الصافي وادهنه بالزيت الحلو
البسه الرداء الاحمر ، ودعه يعزف على مزماره اللازوردي
ودع الغواني يعدن الى طبيعتهن(٤٢) .

في النص هاهنا ، نواجه أمرين يمثلان احد مفاتيح عقيدة الجنس في الذهنية العربية الاسطورية . الاول يتجسد بـ « الزيت الحلو » ، والثاني بـ « عودة الغواني الى طبيعتهن » . فعودة وقيامة وحضور دموزي وعشتار يعني حلول الخصب ثانية . وهذا يعني ممارسة الجنس ، ومن ثم تحقيق الغايات الكبرى من الكون . أما ممارسة الجنس فتقتضي انتاج المادة المنوية الخلاقة وايداعها في رحم الكون . وهذا من شأنه أن يولد معطيات وشروط « زواج مقدس » جديد ، يكون فارسه العريس الذي انقذ من أخطبوط العالم السفلي ، عالم العقم والقحط . واذا ما حدث ذلك ، فانه يكون بفعل الماء « الصافي » و « الزيت الحلو » . اذ أن هذين هما « اكسير الحياة » . فهما ينطويان على مقومات تحقيق « عودة » و « قيامة » عشتار ودموزي . بل بتعبير أدق ، ذينك العنصران يرتدان الى عنصر واحد ، هو تلك المادة المنوية الخلاقة .

ومن المعروف أن « الماء المقدس » و « الزيت الحلو » استمرا يفعلان فعلهما « الإسراري الإخصابي » في العقائد الدينية اللاحقة ، اليهودية والمسيحية والاسلام . بل ان « الزيت الحلو » برز في الذهنية الاسطورية

---

(٤٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

العربي بمثابته « المني » ، الذي منه تنبثق الحياة . وحتى اذا ظهر بصفته رمزاً « للمني » ، فان الرمز هنا لا ينفصل عن المرموز .

أما الأمر الآخر الذي نواجهه في النص الاخير ، وهو « عودة الغواني الى طبيعتهن » ، فيتصل بذلك الامر الاول اتصالاً وثيقاً . فهذه الدعوة تعني الحث على ممارسة الجنس ، بعد حرمان طويل ارغمن عليه بسبب العقم الذي اجتاحهن واجتاح كل وسائل العيش والخصب . ان دعوتهن الى الجنس يمثل رداً على مرحلة العقم والقحط ، وعودة الى الحياة الثرة الفنية . ومن ثم ، فان ذلك يعتبر دعوة صراحاً لانتاج الجنس ، المني ، الزيت الحلو .

ولعلنا نستطيع القول بأن انقطاع « الغواني عن طبيعتهن » يرمز الى المرحلة التي لا تحمل المرأة فيها ، سواء كانت أثناء الطمث أو ما قبله وما بعده . ولكن تلك المرحلة وان كانت تجسيداً للتوقف عن الاخصاب والخلق ، فانها تظل تمثل تمهيداً للفعل الاخصابي الخلاق وتحفيزاً عليه . وقد يبدو ان في هذه الوضعية أصولاً أولى لفكرة التحريم الجنسي، التي اخذت بها جملة من العقائد الدينية والاتجاهات الفكرية اللاحقة . اذ أن تحريم الجنس أثناء الطمث هو ، من وجه مقابل ، احترام له وحث عليه ، في وقت واحد .

ان عشتار التي تجسد الحب ، الخصب ، الجنس ، والتي تعود الى عالم الحب والخصب والجنس بعد غيبة طويلة مأساوية ، تعاود عملها الخلاق على نحو يعيد للكون رواءه وحيويته . وهذا ما جعل منها محور الفعل الجنسي ضمن دورات كونية (زراعية) ، ومع كل مظاهر الكون الطبيعية والنباتية والحيوانية والانسانية ، وربما يصح ، هنا ، النظر اليها بمثابتها سيدة « البغايا المقدسات » ، اللواتي يقدمن أنفسهن هبات للخصب والحب وحثاً عليها من قبل الطبيعة(٤٣) .

---

(٤٣) ان انانا ، التي تمثل السلف الشرعي لعشتار في الذهنية السومرية ـ وقد أشرنا في مكان سابق الى التداخل العميق بين هذه الذهنية وبين الاخرى البابلية ـ ، تقدم ارهاصات كبرى

واذا كانت عشتار كذلك ، فان الجنس الذي يمثلها وتمثله يعتبر ، في الآن نفسه ، موزعاً على كل الزوجات والنساء الخصبات ومجسداً فيهن . وهذا ما دعا جلجامش الى رفض دعوتها له لممارسة الحب . في هذه اللحظة من الموقف ، يتضح عنصر على غاية الاهمية المنهجية بالنسبة الى القضية المطروحة . الاهمية هذه تفصح عن نفسها فيما يمكن ان نطلق عليه « عشتار **الكلية أو الشاملة** » . فهي – عشتار – للجميع ، وبالجميع ، وعبر الجميع . انها للجميع أما وزوجة ، بل هي لهم زوجة ، بالدرجة الاولى ، وعشيقة حبيبة ، بالدرجة القصوى . وهي ، بهذا ، بهم . ذلك لان وجودها ، وهو المرتهن به وجود الآخرين (الرجال) ، أصبح مرتهنا بوجودهم . وكذا الامر

لطقس « الزواج المقدس » البابلي ، والعربي عموماً . نقدم ، كمثال على ذلك ، مقطعا من قصيدة تنشدها انانا . وهذا المقطع ، الذي لم ينشر بعد ويوجد في المتحف البريطاني ، هو « أقرب في مضمونه ومزاجه الى السفر التوارتي » . (انظر ذلك في : صموئيل نوح كريمر – طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ، مجلة : آفاق عربية ، تشرين الاول ١٩٧٩ ، ص ٧٢) :

« لقد جاء بي اليها ، جاء بي اليها .
أخي جاء بي الى الخميلة
دموزي جاء بي الى الخميلة
بين الاشجار المنتصبة تمشيت (؟) معه ،
وقرب أشجارها الممتدة وقفت معه ،
عند شجرة تفاح انحنيت كما هو مناسب .
في حضرة أخي الذي جاء وهو ينشد ،
في حضرة السيد دموزي الذي جاء نحوي ،
الذي من ... الطرفاء جاء نحوي
الذي من ... عزوق التمر جاء نحوي ،
سكبت من رحمي زروعا
في حضرته وضعت زروعا ، في حضرته سكبت زروعا
في حضرته وضعت حبوبا ، في حضرته سكبت حبوبا » .

فيما يتصل بالوجه الآخر من وجود عشتار . انها توجد عبر الجميع ، فتتجلى فيهم ، مفصحة عن شخصها عبر شخوصهم . وهذا ما يعود بنا ، ثانية ، الى التصور القائم على انها تتمثل بكل النساء والزوجات الخصبات .

لهذا وذاك وذلك من الاعتبارات المتمثلة بعشتار ، وجد جلجامش نفسه مدفوعاً باتجاه رفض دعوتها المقدسة « المشبوهة » اياه لممارسة الحب والجنس، مشبعين ايما اشباع . فلقد شعر جلجامش – وكان قد حقق مع صديقه انكيدو انتصاره الكبير على العفريت « خمبابا » – أن في ذلك انتقاصاً لقيمته الكونية البطولية من قبل عشتار « الغادرة » ، تلك التي لم تبق على حبيب لها أو عشيق :

ولما أن لبس جلجامش تاجه
رفعت « عشتار » الجليلة عينيها ورمقت جمال جلجامش (ونادته) :
« تعال يا جلجامش وكن عريسي
وهبني ثمرتك أتمتع بها
كن زوجي واكون زوجك

وهنا ، كانت المفاجأة ، وكان الهجوم الصاعق . فلقد فتح ... جلجامش فاه وأجاب عشتار الجليلة وقال :

« ولكن ماذا علي أن اعطيك ان تزوجتك
المحتاجين الى السمن (الزيت) والكساء لجسدك ؟
. . . . .
أي خير سأناله لو تزوجتك ؟
أنت ! ما انت الا الموقد الذي تخمد ناره في البرد ؟..
أي من عشاقك من بقيت على حبه أبدا ؟
وأي من رعاتك من رضيت عنه دائماً ؟

تعالي اقص عليك (مآسي) عشاقك :
من اجل « تموز » ، حبيب صباك
قد قضيت بالبكاء سنة بعد سنة
لقد احببت طير الشقراق المرقش
ولكنك ضربته بعصاك وكسرت جناحيه
وها هو الآن حاط في البساتين يصرخ نادباً : « جناحي ، جناحي »

....

واحببت راعي القطيع ، الذي لم ينقطع يقدم لك أكداس الخبز
وينحر الجداء لك كل يوم
ولكنك ضربته بعصاك ومسخته ذئبا
وصار يطارده الآن الفه من حماة القطيع ، وكلابه تعض ساقيه
ثم احببت « ايشولونو » ، بستاني أبيك
الذي كان يحمل اليك السلال الملأى بالثمر بلا انقطاع
وجعل مائدتك عامرة بالوفير من الطعام كل يوم
(ولكنك) رفعت اليه عينيك فراودته وقلت له :
تعال الي يا حبيبي « ايشولونو » ودعنا نذق متعة رجولتك
مد يدك والمس مفاتن جسمنا »
فقال لك « ايشولونو » :
ماذا تبغين مني ؟

....

فاذا ما احببتني فستجعلين مصيري مثل هؤلاء(٤٤) » .

---

(٤٤) طه باقر : ملحمة كلكامش ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠ ـ ٦٣ .

في هذا النص ، تتضح ابعاد تصور الجنس ، كما تجسده عشتار بصفتها احد أوجه الذهنية العربية الاسطورية . انها أبعاد تتمثل بتعميم الخواص وتخصيص العام . نعني بذلك أن في شخص عشتار تمثل الخصب كلاً وجزءاً . ومن هنا ، فهي الهة الخصب والجنس . وقد مرت ، في النص المذكور ، مواقع يجري الحديث فيها عن « **العريس** » و « **الزواج** » « والتمتع **بثمرة** جلجامش » و « **الزيت** » والدعوة الى « تذوق **متعة الرجولة** » و« لمس مفاتن **الجسم** » . ان في ذلك كله ما يعمق رؤيتنا لبدئية الجنس وكونيته، ولاعتباره الناظم الاشمل والاعمق في الكون .

وجدير بالملاحظة ما جاء في نص يصف احد احتفالات الزواج . فقد ورد فيه ما يلي :

« عندما يقام الزواج ،
يقودون عشتار الى بيت والد زوجها ،
ليكون هناك فرح طوال تسعة أيام .
وهم يدعون عشتار عشارا(٤٥) » .

ويعلق يوسف الحوراني على ذلك ، اذ يشير الى اننا نكتشف في ذلك النص « ان عشتار ذاتها عندما تدخل المخدع الزوجي يتغير اسمها الى (عشارا) اي الى الهة اخرى يكون اختصاصها في المخدع(٤٦) » ذلك التفسير للمسألة يضعنا أمام لفظي « التعشير — والمعشرة » .

ويصف الاول الحيوانات التي تحمل بعد السفاد ، بينما يعني الثاني « البقرة الحامل .. التي حملت برعاية (عشارا)(٤٧) » .

---

(٤٥) يوسف الحوراني : البنية الذهنية الحضارية ... نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦٣ .
(٤٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة .
(٤٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

ان ذلك يكشف لنا ، بمزيد من التكثيف ، العلاقة الحضارية (الحضرية) المسيسة بين الجنس والزراعة . فحتى البقر ، بل لنقل ، البقر بالدرجة الاولى تحمل وتلد برعاية عشتار . ذلك أن النشاط الزراعي يعتمد — في حالات جمة — على البقر ، الصبور ، المنتج والزاخر هو نفسه بالعطاء (من لحم وحليب وجلد وشعر وجر وتدفئة وشوي — استخدام الزبل المجفف — الخ ...) .

ان ذلك يظهر مدى الاهمية الكونية الكبرى للدور الذي مارسته عشتار في الذهنية العربية القديمة بصورة عامة . وهذا ما أشار اليه جيمس فريزر ليس على صعيد هذه الذهنية فحسب ، بل فيما يتصل بالعالم القديم عموما ؛ بما في ذلك تلك التي تتصل بالوضعية الاغريقية(٤٨) .

وقد أورد جيمس فريزر وثيقة كانت مودعة في المكتبة الملكية في نينوى ، يتحدث فيها سرجون ، الملك الاكادي عن أصله . في هذه الوثيقة ، التي شكلت جزءاً من كتابات نسخت في القرن الثامن ق.م ، يبرز الحديث عن عشتار بمثابتها الالهة التي تمنح الصلاحية الشرعية للحكم :

أنا (سرجون) ، الملك القوي ، ملك اكاد

كانت امي سيدة متواضعة ، أما ابي فلا علم لي به

ولكن عمي كان يسكن الجبال

ومدينتي هي (ازوريبانو) التي تقع على شاطىء الفرات

وقد حملتني أمي المتواضعة وولدتني سراً

ثم وضعتني في سلة من الأسل واحكمت اغلاقها بالقار

وطرحتني في النهر الذي لم تغرقني مياهه

---

(٤٨) جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم — الجزء الاول ، ١٩٧٢ مصر ، ص ١٢٢ .

ثم حملني التيار الى السقاء (اكي) فحملني معه
(اكي) السقاء كفلني كما يكفل ابنه
(اكي) السقاء عينني بستانياً له
وبينما كنت اعمل بستانيا ، احبتني الالهة عشتروت
ولمدة اربع سنوات حكمت الملكة
وحكمت الشعوب ذات الرؤوس السوداء واخضعتها(٤٩)

على صعيد مسألتنا ، نواجه ثلاث فكر مركزية . الاولى تتمثل بالاهمية التي تتمتع بها عشتار في حسم المواقف . ان حبها لسرجون كان بمثابة نقطة الانطلاق له . لقد تحول من بستاني الى ملك الهي ، يحكم الشعوب ذات الرؤوس السوداء ويخضعها . ان « الحب » ، هنا ، يعني القدرة الكونية على الفعل من الموقع الاعمق والاقوى . في هذه النقطة تتشابك المواقع الجنسية بالمواقع السياسية والاقتصادية والاجتماعية على نحو ربما يؤدي بنا الى ما سيتبلور لاحقاً تحت حد « الحق الالهي المقدس » في الحكم السياسي .

الفكرة الثانية تتضح بصورة « الماء » و « النهر الجاري » و « السقا » و « البستاني » . فهنا نجد انفسنا أمام التصور الحيوي للماء ، الذي ينظر اليه بصفته أس الحياة ، أو كما سيقال لاحقاً : « وخلقنا من الماء كل شيء حي » . فليس من قبيل الانشائية أن نواجه عشتروت، في هذا السياق، مقترنة بالماء والنهر والسقاية والبستنة . ان « محرقة » النظر تزداد هنا كثافة ووضوحاً باتجاه الوحدة بين البيولوجيا (الجنس) والسياسة والاقتصاد ، ولكن من موقع مسيس منضبط بضوابط حضارة المدينة الزراعية المتبلورة في الاطار المشاعي القروي .

أما الفكرة الثالثة فتعلن عن نفسها في الاسطورة المتواترة المعممة حول الطفل اللقيط ، ووضعه في سلة أو صندوق يرمى به في النهر ، ليلتقط

---

(٤٩) جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم — الجزء الثاني ، ١٩٧٤ مصر ، ص ٨ .

من احـدهم ، ويكون له (الطفـل) شأن كبير . هـذه الفكرة نواجـه فيها هنا ، عنصر الاب ، الذي نفتقده في فكر اخرى مماثلة (فـكرة عيسى بن مريم ، مثلا ، ومن قبله اوزيريس) . ولعلنا نتبين في تلك الفـكرة تصور « المخلص المنتظر » ، الذي تناط به مهمة تحقيق خلاص البشرية ، ولكن عبر الحصول على بركة الهة الخصب أو الكون أو الحياة ، وغير ذلك مما يـدخل في هـذه الدائـرة .

ومن الطريف الدال أن « انكيدو » ، غريم وصديق جلجامش والإنسي الوحشي في الملحمة المسماة باسم هذا الأخير ، يكتسب شخصيته الحضارية (الحضرية المدينية الزراعية) ، عبر ممارسة الجنس مع إحدى « البغايا المقدسات » ، أي احدى النسـاء اللواتي تتجسـد وتتجلى فيهن سيدة الخصوبة عشتار . فتلك البغي تكلف بترويضه ، وبجعله كائنا يأكل الخبز ويحب ، كما يصنع الخبز وبمنح الحب . ان الصياد ، الذي احس بخطر انكيدو المتوحش في البرية ، يسأل أباه النصيحة . فيسمع منه ما يلي :

.. انبىء جلجامش عن بأس هذا الرجل
وليعطك بغياً تصحبها معك
ودعها تغلبه وتروضه

...

دعها تخلع ثيابها وتكشف عن مفاتن جسمها
فاذا ما رآها فانه سينجذب اليها
وعندئذ ستنكره حيواناته التي شبت معه في البرية »

...

فان البغي رأته ، رات الرجل الوحش

...

(فأسر اليها الصياد) : هذا هو يابغي فاكشفي عن نهديك
اكشفي عن عورتك لكي يتمتع بمفاتن جسمك

لا تحجمي ، بل راوديه وابعثي فيه الهيام

• • •

علمي الوحش الغر فن (وظيفة) المرأة

• • •

نضت ثيابها فوقع عليها

• • •

وبعد أن قضى وطره منهـا

• • •

وجه وجهه الى الفه من حيوان البر
فما ان رأت الظباء « انكيدو » حتى ولت عنه هاربة

• • •

لقد خذلته ركبتاه لما أراد اللحاق بحيواناته
أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبـل
ولكنه صار فطناً واسع الحس والفهم »(٥٠) .

إن الأمر ، كما يتضح من النص الاسطوري ، لا يقتصر على تحول انكيدو من « متوحش » الى « فطن واسع الحس والفهم » . بل انه يبلغ مدى أوسع من ذلك ، وفق منظور واعتبارات الذهنية الاسطورية المعنية هنا . فانكيدو

رجـع وقعـد عند قدمي البغي
وصار يطيل النظر الى وجهها ولمـا كلمته أصاخ بالسمع اليها
كلمت البغي « انكيدو » وقالت له :
« انك حكيم يا أنكيدو ، وأنت مثل اله
• • • »

---

(٥٠) طه باقر : ملحمة كلكامش : نفس المعطيات المتقدمة سابقا ، ص ٤١ ــ ٤٣ .

فأجاب « انكيدو » البغي وقال لها :
هلمي أيتها البغي ، خذيني الى « البيت » المشرق المقدس ،
مسكن آنو وعشتار(٥١)

ان الجنس ، كما يفهم ضمن ذلك السياق ، يمثل نقطة التحول العظمى من « التوحش » الى « التحضر » ، ومن ثم من التوحش الى « الحكمة » و « التمثل بالالوهية » ، ان لم يكن « الالوهية » نفسها .

ولنلاحظ ، هنا ، أن « التحضر » عبر الجنس ، لا يعني البقاء بحدوده البيولوجية الخالصة . مثل هذا التصور لـ « الجنس » فقد مقومات وجوده في الذهنية العربية القديمة ـ المشاعية القروية ـ . فحل محله تصور أكثر تعقيداً وتركيباً . لقد غدا جنساً حضرياً (حضارياً) ، تتقاطع فيه الاتجاهات الجديدة المتمثلة بتطور مرموق ـ بحدود العصر آنذاك ـ على الصعيد الزراعي التقني ، الذي أسهم في تكوين وعي التمايز ، أي ـ بمعنى ما ـ خلق فسحة متميزة بين الطبيعة والانسان . ولا يغربن عن بالنا في هذا السياق ، ما كان لنشوء « فضل القيمة » ونتائجها الاقتصادية والاجتماعية من دور خاص في بلورة وعي التمايز ذاك ، ومن ثم وعي التناقض في أوساط المالكين قانونياً (وواقعياً من خلال امتلاك الثمرة) ،والحائزين واقعياً .

ولعلنا نتبين في وضعية انكيدو « المتحضر والمؤنسن » ، أي انكيدو بعد عملية « ترويضه » الحضاري ، أمرين اثنين يلقيان ضوءاً على ما نحن في صدد البحث فيه . الامر الاول يتمثل في عزوف الظباء عن انكيدو وابتعادهم عنه . **فهنا** يأخذ عنصر الافتراق في البروز بين الحيوان (الطبيعة الحيوانية) من طرف ، وبين الانسان (الطبيعة الانسانية المسيّسة) من طرف آخر . فلقد خلق هذا الانسان مجتمعاً **خاصاً به** ، وان ظل يرى في هذا الاخير **ملحقاً** من ملاحق الكون الالهي الكلي . هذا مع الاشارة

---

(٥١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣ .

الى أن ذلك قد اقترن ، كما أوضحنا اكثر من مرة ، بعملية الانتقال من « الانوثة ــ مرحلة الامومة » الى « الذكورة ــ مرحلة الأبوة » .

الأمر الثاني يتجلى بتخذيل « ركبتي » انكيدو له عن اللحاق بالحيوانات ، رفاقه وإلفه السابقين في العيش الطبيعي المباشر . وقد حدث ذلك بعد ان كان ماكان من شأنه مع « البغي المقدسة » . لقد خر انكيدو صريعاً أمام قدمي المرأة المروضة ، أمام عشتار في هيئة تلك الاخيرة . لقد

> أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع ان يعدو كما كان يفعل من قبل
>
> وذلك بعد أن
>
> . . لبث أنكيدو يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليال(٥٢)

واذ ذاك ، حدثت العملية الكبرى : حقق انكيدو الشخصية الانسانية الحضرية (الحضارية) **المتوازنة** . فلقد كان لفقدانه قوته « الحيوانية » الكبرى ثمن أدته له البغي . انه صار « فطناً واسع الحس والفهم » ، ولكن دونما اهدار كامل لقواه الجسدية . وهنا كمن التوازن الجديد في القوى العقلية والاخرى الجسدية . لقد أصبح فاعلاً ، ويمتلك « ذاكرة » يسجل بها تاريخه وتاريخ الكون ، كما يوظفها في حقل امتلاك واقعه وتغييره ، وان بصور اسطورية . بل لنقل ، هنا ، أن ذلك الانسان تحول الى أداة فاعلة ، بحد ما ، في أيدي التاريخ منذ ذلك الحين .

ولكن تلك الصورة المستجدة ستجد تعميقاً لها ، حيثما ينخرط انكيدو في عالم الحضارة الزراعية . فيتعرف الى جلجامش ، ملك أور وقاهر النساء ممثلن بعشتار (وبمرحلة الأمومة عموماً) .

ولا بد من أن نلمع الى أن تصور « التوازن » ذاك ينطوي على تعبير غني الدلالة على تصور « النظام » و « الانضباط » الذي يناط تحقيقه بالملك الاله ، بعد أن يكون العالم قد خلف وراءه عالم الفوضى والسديمية

---

(٥٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣ .

والظلام ، وهذا يعني اننا نتبين ، هنا ، تصوراً ذهنياً رفيع الأهمية في مجمل الذهنية العربية القديمة . ذلك لأنه يغطي ، **ذهنياً** ، المرحلة التي تتمثل بالمجتمع الجديد ، ذي العلاقات المشاعية القروية .

* *

لقد اخذ ذلك التوازن في الظهور والبروز يداً بيد مع « أكل الخبز » – مادة الحياة المرتبطة مباشرة بالنشاط الزراعي – ومع « مسح الجسد بالزيت » ، أي بالمادة المقترنة بالزراعة و « القداسة » ، ومع « لبس اللباس » ، الذي يمثل استجابة ضرورية للعلاقة بين البيئة والانسان المتميز نسبياً عن الحيوان . وأخيراً ، ان ذلك كله يؤدي الى «العريس» ، ذلك الكائن الذي يمثل اكثر الاشكال الكونية تقدماً وعمقاً وفق الذهنية الاسطورية الجنسية (العربية القديمة وغير العربية) .

لنقرأ الاشطر الاخرى التالية من الاسطورة نفسها ، لنتبين تلك الابعاد والآفاق المشار اليها :

« كل الخبز يا انكيدو ، فانه مادة الحياة

. . .

فأكل انكيدو من الخبز حتى شبع

. . .

ومسح جسده المشعر بالزيت

وصار انساناً فلبس اللباس وصار كالعريس(٥٣)

ان تصورات « الخبز » و « الزيت » و « اللباس » سوف تمثل ، في مراحل لاحقة من التطور الاسطوري والديني ، دعامات رئيسية في العقائد الدينية ، وفي وجهها الطقوسي بصورة أكثر تخصيصاً . هذا

---

(٥٣) طه باقر : ملحمة كلكامش – نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٩

يصح على اليهودية ، كما يصح على المسيحية والاسلام والاتجاهات والفروع المنطلقة من تلك الاديان .

بعد ذلك الذي أتيناعليه ، لعلنا نقول انه يجعلنا نرجح الرأي بأن تصورات « الجنس المقدس » في ما بين النهرين (وفي المناطق العربية الاخرى مع تغير المصطلحات والتسميات) هي تصورات عشتارية دموزية، في آن واحد . ولكن دونما وقوع في الاوهام ، لا سبيل الى غض النظر عن الحقيقة التاريخية التالية ، تلك التي اتبنا على ذكرها هنا وهناك في الصفحات السابقة . انها انتصار الرجولة (مرحلة الأبوة) على الانوثة (مرحلة الامومة) تعبيراً عن استتباب الهيمنة العامة لعلاقات اجتماعية انتاجية من طراز جديد ، هو المشاعية القروية .

ان تلك الحقيقة تعني بالنسبة الينا ، في هذا السياق ، تحولاً عميقاً في الترسانة الالهية ، من حيث الادوار التي مورست والدلالات الوظيفية التي جرت تأديتها .

ان «عشتار » وان برزت كونية وفاعلة ، فانها ، رغم ذلك ، ظلت تمارس فاعليتها ضمن غاية محددة تمثلت بالتمكين لخلاص حبيبها دموزي . أما هذا فهو ذلك الذي ينتظر الكون « رجعته » و « قيامته » و « بعثه » لكي يخلصه من آثام البؤس (العقم) الذي حل به طوال « الزمن الصعب » ، زمن القحط والقلة والكفاف . هاهنا ، تبرز عشتار بمثابتها قناة من الاقنية الكونية العظمى، التي تقود الى التمكين لخلاص « الاله الميت » ، « الاله المقتول » ، « الاله الشهيد » . واذا كان الأمر كذلك ، فاننا نغدو مخولين بالتحدث عن فعاليات وظيفية تناط بمجموع الاقنية (الآلهة) وباتجاه الغاية العظمى التي تبرز الهاً اعظم يتصدر كل الألهة . ان تصور « النظام » ، الكامن وراء تلك الوضعية ، هو تصور حضاري (حضري) مديني أصبحت فيه النساء خاضعات للرجال اقتصادياً وجنسياً، كما أصبح فيه الشطر الاعظم من الرجال خاضعاً للشطر الاصغر من الرجال اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وذهنياً (ايديولوجيا) . هذه

اللوحة المتعددة الالوان هي الوضعية التي غدت سائدة في « مجتمع دموزي » وليس في « مجتمع عشتاري » مزعوم .

ولعلنا نتبين أحد الاوجه الهامة للتدليل على ذلك قائماً في الرباط التراثي ، الذي يجمع ، بصورة ما محددة ، بين عشتار من طرف والمسيحية « في أسبوع الآلام » و « عاشوراء » كل سنة من طرف آخر . ان ذلك الرباط القائم بين الطرفين لا يعبر عن اشتراكهما بـ « موسم الاحزان » فقط ، كما يتضح من اشارة يقدمها يوسف الحوراني بخصوص ذلك(٥٤) . ان المسألة ذات بعد أكثر أهمية على الصعيد الموضوعي التاريخي . فنحن نستنبط من ذلك الرباط ميل التحول من « عشتار » الانثى بصفتها تعبيراً عن سيادة مرحلة الأمومة الى « يسوع المخلص » و « الامام المنتظر » بمشابتهما تتويجاً لمرحلة سيادة مرحلة الأبوة .

ولا ينبغي أن تفوتنا الاشارة الى أن مرحلة الأبوة ، التي جسدت الوجه الاجتماعي للتطور الاقتصادي الطبقي في صيغة المشاعات القروية ، كانت ، في الوقت نفسه ايذاناً بانفتاح عصر الكتابة والتدوين . أما هذا العصر فقد عنى ــ بدوره وفي حال النظر اليه موازياً للتحول الذهني الاسطوري العربي القديم ــ انبلاج الذهنية الاسطورية العربية القديمة نفسها باعتبارها التجسيد التطبيقي لذلك العصر . ومن هنا ، فنحن اذ نؤرخ ، في هذا العمل ، لتلك الذهنية من موقع البحث عن الارهاصات الاولى للفكر العربي ، ندرك أن ذلك يعني التأريخ لاساطير العالم قبل التكون وبعده ، أي للاساطير التي صنعها الذهن الرجالي القديم ، سواء في المعبد أم خارجه .

تلك الوضعية نواجهها ــ وقد واجهنا سابقاً أوجهاً منها ــ بصيغة كونية كلية لدى أهل وادي النيل . فقد أشرنا الى أن آتوم « خلق »

---

(٤٥) انظر : يوسف الحوراني ــ البنية الذهنية الحضارية، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤٧

العالم ، اي كوّنه من خلال فعل ذاتي ، انجزه هو نفسه ؛ ويتمثل بعملية استمنائه . وهنا ، ثانية ، يبرز « المني » بمثابته مبدأ التكوين والحيوية والخصب . انه المادة الحيوية الخلاقة ؛ التي يقابلها العقم المنوي ، الجنسي ، ويناقضها وينقضها ، دونما غياب كامل لـ « المساومة». فهذا العقم يتجسد بالقوى العمياء العاصفة ، تلك التي تظهر قبل « التكوين » ، وبعده ، في سياق الدورة الكونية من الخصب الى العقم .

ومما هو جدير بالتأمل أن تكون تلك الذهنية ، ذهنية الاخصاب عبر الجنس ، قد تغلغلت في الحياة الفنية والسيكولوجية والايديولوجية السياسية لجموع الناس في وادي النيل (وباقي بلدان العالم العربي القديم) . من ذلك ، مثلاً ، القصة الاسطورية التي تدور حول الصراع بين « حورس وست » على حكم مصر . ويقول ردولف آنتس ، بصدد البحث فيها وبمثيلاتها ، بأنها « انشئت من غير شك للتسلية »(٥٥) . فوجه الأهمية في ذلك ، اذن ، يكمن في أن هذه القصة وضعت للتسلية ، بحيث أن تأثيرها يمكن ان يكون أكثر شمولاً وعمقاً في الحياة العامة لمعظم الطبقات والفئات الاجتماعية . أما ما يهمنا من ذلك فهو الاشارة الى أنه ، في أتون الصراع بين حورس وست ، يحاول هذا الاخير التغلب على حورس ؛ وذلك بلجوئه الى استخدام سلاح ماض خطير على هذا الصعيد . ذلك هو « مهاجمته جنسياً ، اذ أن ذلك خليق أن يجعل حورس محتقراً لدى الآلهة جميعاً(٥٦) » . فالهجوم على حورس وانهاؤه جنسياً ، أي تدمير رجولته الجنسية ، يجعل منه كائنا عاجزاً ضائعاً ، منقوص القدرة على الفعل ، اي الاخصاب الكوني الجنسي الخلاق .

ولعل نقطة أخرى من القصة المذكورة تزيد احاطتنا عمقاً بالدلالة الجنسية المبدئية التي تنطوي عليها . فأثناء انعقاد المحكمة الالهية للبت في أمر الصراع بين حورس وست ، يشتم أحد الارباب الصغار ــ وكان عضو المحكمة ــ الاله

---

(٥٥) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢ .

(٥٦) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٤ .

الـكبير رع حراختي . فينزعج هذا و « يستلقي على ظهره في خيمته معتزلا مثل اخيليس ، فـكان ان دخلت ابنته حتحور عليه فكشفت عن جمالها العاري العينيه ، فأضحكته هذه الحركة(٥٧) » .

ان ذلك الموقف مفهوم بذاته ، وفقاً للبنية الداخلية للذهنية العربية القديمة ذات الاساس الاجتماعي المشاعي القروي . اذ أن الملك الالهي ، أو الاله الحاكم هو ، بمقتضى ذلك ، القوة الـكونية التي تتلخص بالخصب والاخصاب الجنسيين (الزراعيين) . فآتوم ، الذي يتحدد ذاتياً من خلال فعله الذاتي ، الاستمناء ، يطبع ، بفعله هذا ، حركة تـكوين العالم . أي ان الفعل الجنسي ـ الزراعي (السيس) يمثل ، هنا ، مبتدى ومنتهى الوجود .

والصورة تلك تكتسب بعدها الواقعي السياسي في كيفية تحديد العلاقة بين الملك الالهي والشعب .

ففي تعاليم سيهيتبيري ، كان يقال بأن الملك « يبعث الخضرة في البلاد أكثر مما يبعثها النيل وهو النهر الاغنى بالمياه(٥٨) » . أما ديـودور الصقلي فيقول ، في معرض حديثه عن المصريين ، بأن « الملوك في مفهوم هؤلاء قـد اخترعوا كل ما هو ضروري بالنسبة الى الحياة(٥٩) » .

هاهنا ، نتبين ، بصورة صارخة ، وجود علاقة حيوية جنسية بين الاله الحاكم من طرف وبين شـعبه من طرف آخر . فالخصب الطبيعي **الـكلي** والإنسـال **الجنسي الخاص** والوفرة **المعاشـية** الزراعية ، ان ذلك كله يمثل أمراً واحداً منصهرا في شـخص ذلك الاله الحاكم ، وبعدا واحدا من ابعاده .

ليس في ذلك ما يثير الدهشة أو الاستغراب . ذلك أن وجود « النيل » ، على ما كان عليه ، هو الذي كمن وراء تصور الاله الملك . فمصر هي ، بحق ،

---

(٥٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٥٨) يون بانو : التـكوين الاجتماعي الاسـيوي ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٨ .

(٥٩) يون بانو : نفس المرجع والمعطيات السابقة .

« هبة النيل » ، كما كان الاغريق يقولون(٦٠) . من هنا ، كان من الطبيعي ان نواجه الموقف مجسداً بالعلاقة العميقة بين الاطراف الثلاثة ، البيولوجيا (الجنس) والزراعة والسياسة .

لقد ظهر الجنس على أنه التجلي الاكثر تعبيراً عن السكون الخلاق . وظهر ذلك بأشكال وصور في بعضها ما يوحي بالقسوة والعنف والجلافة . ورغم ذلك ، ظل يعبر عن نظرة اهل وادي النيل الى الجنس . فلقد جاء ان فراعنة مصر كانوا « يمنحون جنودهم اعطياتهم بقدر (اعضاء الاخصاب المذكرة) التي يجمعونها في معاركهم(٦١) » .

هكذا تبرز عملية تعطيل النشاط الجنسي سلاحاً مبدئياً يوجه ضد الاعداء والخصوم . (وقد بقيت هذه العملية قائمة في عصور لاحقة بعد ان عدلت وخففت ، وذلك بصيغة الاخصاء) . ولكي يتسنى لنا ادراك اهمية هذه الوضعية في الذهنية الاسطورية لوادي النيل (ولبقية مناطق العالم العربي القديم) ، نذكر بالنزاع الذي حدث بين حورس وست وتخللته محاولة الاخير مهاجمة حورس جنسياً . هذا من طرف . أما من طرف آخر وفي سبيل احاطة معمقة بالعلاقة بين الجنس والزراعة والسياسة ، فاننا نشير الى شعيرة جنزية منحدرة من حوالي عام ١٥٠٠ ق.م. وقد مثلت « تشخيص المتوفى بما نسميه (البذرة أوزيريس) وتعني الارض المخضلة والبذرة المصبوبة في شكل من صلصال ، وكان نماء البذرة يدل على المولد الاوزيري الثاني ، وقد عهد هذا المنسك في جنازات الملوك والعامة جميعاً ، وكان يقع في آخر أشهر موسم الفيضان حين تبدأ المياه في الانحسار ، وكان هذا هو نفس

---

(٦٠) من النداء الدولي الذي القاه مدير عام اليونسكو في ١٩٦٠/٣/٨ في باريس للمساهمة في مشروع انقاذ بلاد النوبة . (ضمن : عبد المنعم ابو بكر ــ ابو سنبل ومشروعات انقاذه ، مجلة المجلة ، القاهرة تموز ١٩٦٣ ، ص ٩) .

(٦١) مفيد رائف العابد : هانيبال ــ دراسة تاريخية عسكرية ، مجلة : الفكر العسكري ، دمشق ، عدد أول ، السنة السابعة ، ص ١٩٠ .

"الشهر الذي كان يحتفل فيه بعد ذلك بألف وخمسمائة عام بعيد قيامة اوزيريس في اقاليم مصر الاثنين والاربعين اجمعين . وتتركز هذه الشعائر حول العثور على اوزيريس .. ، غير أن اوزيريس قد أصبح الآن يمثل بالبذرة اوزيريس حيث تتردد صيحة الفرح (لقد وجدناه وانا لمسرورون)عالية في نحاء البلاد حيث تختلط مياه النيل بالارض والبذرة في شكل الصلصال ، فان (وجد) أوزيريس حملت البذرة اوزيريس في موكب الى المعبد ..(٦٢) » .

ان ما يلفت النظر في تلك الطقوس يكمن في التركيز على العملية الواحدة وذات الاوجه المتعددة ، عملية الاخصاب والحث عليه . ان البذرة ، واوزيريس والشكل الصلصالي ، ونماء البذرة ، والمولد الاوزيري ، والفيضان ، وانحسار الفيضان ، وقيامة اوزيريس ، والعثور على اوزيريس ، وصيحة الفرح ، واختلاط مياه النيل بالارض وبالبذرة في شكل الصلصال ، وأخيراً الموكب والمعبد ، ان ذلك كله يمثل التعبير الاشمل والاعمق عن العملية الواحدة تلك ، عملية التحقيق الفعلي لوضعية الجنس الزراعي السياسي ، أو وضعية الزراعة الجنسية السياسية ، أو وضعية السياسة الجنسية الزراعية .

أما قمة الاحتفالات بـ « بعث » و « قيامة » اوزيريس فتبلغ أوجها ، حسب «اسطورة الوقت» ، الساعة الثانية عشرة ليلا : «وفي الساعة الثانية عشرة ــ هي آخر ساعات الليل ــ تفد الجموع لتحية أوزيريس بعد بعثه ، فتدق الطبول وترقص الكهنة ابتهالا به ، ويبلغ الفرح اشده عند مسح تمثال هذا الاله بالزيت والعطر ، والباسه ثوباً جديداً(٦٣) » .

ان الرقص والابتهال هما الوجه الاول للاحتفال ببعث اوزيرس والاحتفاء به . اما وجهه الثاني فيبرز بمسحه بالزيت والعطر اولا وبالباسه ثوبا جديدا ثانيا . هنا تظهر الطقوسية الاسطورية بأعلى درجاتها . فمسح التمثال بـ«الزيت»

---

(٦٢) ردولف آنتس : الاساطير المصرية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٨ ــ ٥٩ .

(٦٣) سعد الخادم : تاريخ الازياء الشعبية في مصر ــ دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ، ص ١٥ .

و « العطر » هو بمثابة تقديس له من حيث هو اله . فلقد نظر الى الزيت على انه تجل من تجليات الاله الاكثر اهمية وحسما ؛ وهو « المني » ، « منيه ».

واذا ما استعدنا تصور الكاهن او الكهنة الذين انيطت بهم مهمة مسح التمثال الالهي والموضوعات المقدسة الاخرى ودهنها بالزيت ، وعرفنا أن كلمة « كاهن » السامية ، التي يقابلها كوهينا بالعبرية ، تمثل اشتقاقا من التعبير السومري « غو ــ اى ــ نا » ، أي « حافظ المني أو حارس المني(٦٤) » ، فاننا سوف نتبين الدلالة الجنسية المبدئية لتلك الطقوسية . و « العطر » ، بدوره وفي هذا السياق ، يمثل مادة زراعية مقدسة تضفى على من يدهن نفسه بها عبقاً الهياً . ذلك أنها تجسد تجلياً من تجليات الاله الكوني ، اله الخصب الجنسي ــ الزراعي . وهى ، في ذلك ، تتماثل مع الزيت .

أما أن يقوم الكاهن باجراء ذلك الطقس الالهي الاقصى ، فان هذا من شأنه أن يفتح امامنا كوة على الدلالة السياسية . ذلك أن الكاهن هو الممثل الشرعي للملك الالهي ليس في الشؤون المعبدية العقيدية فقط ، انما كذلك في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . هذا اذا لم يكن الكاهن نفسه هو الملك . فالعملية الطقوسية تلك تنطلق من كون الكاهن (الاعظم) الممثل الشرعي للاله الاعظم ، أوزيريس ، الذي يحقق ، بانبعاثه وقيامته ، العدل والنظام والحب ، مجسداً ذلك كله بالخصب الخالق .

واذا ما سرنا خطوة أخرى الى أمام في تقصي مراحل الاحتفالات الطقوسية ببعث الاله وقيامته ، تمثل أمامنا طقس « الثوب الجديد » . فهذا الاخير يقدم للاله حلة جديدة له يتمتع بها لنفسه ويمتع بها الكون بكليته . ولا ريب أن في ذلك ، ضمنما فيه ، تعبيراً رمزياً عن الوضعية الطبيعية التي تحل بالاله أثناء انبعاثه ، ويحل بها . فالطبيعة تكتسي رداء قشيباً يثير في النفس

---

(٦٤) انظر حول ذلك : John M. Alegro : The Jacred Mushroom and the Gross Abacus-London 1970, P. 83, 84 .

وكذلك فراس سواح الذي عاد الى ذلك المرجع : الايقاع الجنسي في اسطورة الشرق القديم ــ مجلة (المعرفة) ، دمشق ، تشرين ١٩٧٧ ، ص ٢٥ .

الجلال والعظمة، والاطمئنان الى اليوم والغد على الاقل . هاهنا ، نلحظ في الذهنية الاسطورية لوادي النيل (والعالم العربي القديم عموماً) ، ميلا للاهتمام بـ « الظاهر » ، ولكن بمثابته تعبيراً عن « المستور »(٦٥) .

ان تلك الرموز الطقوسية الثلاثة (المسح بالزيت ، والمسح بالعطر ، والباس اللباس) لم تكن هامة فقط في البواكير الاولى للذهنية العربية الاسطورية ، في جانبها العملي الطقوسي . لقد حافظت على أهميتها تلك أيضا في العهود اللاحقة من العالم العربي . فلعل الباس الكعبة كل عام لباساً ، وتنبيه المصلي بأن يواجه ربه بأفضل لباس يملكه وبرائحة طيبة ، واستحباب اجتراع الزيت ومسح الاطفال الوليدين بـه ، واقتران « العيد » ، ضمن ما يقترن بـه ، بـ«لباس العيد» ، لعل ذلك ، وغيره ، يمثل تواصلاً تراثياً لتلك الرموز المغرقة في القدم . بل نود القول ، أنه من الراجح أن يكون الامر كذلك .

ذلك كله يضعنا ، بوضوح ووجهاً لوجه ، أمام « الوضعية **الوظيفية** »، التي تنطوي عليها الألوهية في الذهنية المعنية هنا . فالحدث الطبيعي ، والانسان

---

(٦٥) ضمن هذا الاطار من المسألة ، يغدو مفهوما المدلول الخاص لمثل تلك السلوكات التالية لدى أهل وادي النيل . فعند هؤلاء « عرفت ... حلاقة الذقن استجابة لرغبة الذوق القومي في المحافظة على الشباب . ولا خفاء معالم الشيب والصلع كانت تلبس شعور مستعارة كأنها لفتية لم يتجاوزوا العشرين عاما » . (سعد الخادم : تاريخ الازياء الشعبية في مصر ــ نفس المعطيات المقدمةسابقا ، ص ١٠) . واذا « نظرنا الى الحالة النفسية التي تسلطت على الفن الفرعوني ، فحملت الفنانين على الا يسجلوا من مظاهر حياتهم الا ما تمثلت فيه البهجة ، فان صوروا افرادا جعلوهم في عنفوان شبابهم ــ الا امثلة ضئيلة من هذا الفن المصري القديم ــ اذا نظرنا الى هذه الحالة يخيل الينا كأن لم يكن في تلك الحضارة مسن أو معتل » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٩) ويصل الباحث الى صيغة معممة على صعيد اللباس المصري القديم ، فيقول : « والحيوية التي تحاول الازياء الشعبية السيطرة عليها تتضمن بين معانيها حيوية الطبيعة في غزارة الغيث وفيضان الانهر وخصب الاراضي الزراعية وقوة المحصولات ، هذا الى جانب اكثار الاغنام والثروة الحيوانية بكافة انواعها » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١) .

الجنسي ، والوفرة الزراعية ، كلها تمثل أمرا واحدا منصهرا في القدرة الخلاقة لهذا الاله الملك ، أي الحاكم السياسي الذي يقف على راس الدولة المدينية . وبهذا ، فهو ذلك الذي يمنح الرجولة ، القدرة على الاخصاب الجنسي بالمعنى الشمولي الكوني المسيس (الحضاري) . وهو ، بذلك ايضا ، في الموقع الذي يخوله أن يصنع الحياة ، لأنه هو نفسه التجسيد للحياة . واذا ما وضعنا هذا الامر في موقعه من التصور البنتيئي (وحدة الوجود) المأتي عليه ، فاننا نواجه المعادلة التي طالما واجهناها في الذهنية العربية المشاعية القروية : الواهب هو الموهوب ، والفاعل هو المفعول .

* *

وعلى الطرف الآخر من وادي النيل ، يواجهنا تصور للخصب مغرق في المباشرة الحسية . فلقد سبق أن أتينا على تصور الخلق لدى مجموعة من القبائل السودانية ، خصوصاً قبائل الدنكا(٦٦) . ووجدنا ، في سياق ذلك ، أن الاله الاعلى – ويمثل **في نفس الوقت** الزعيم السياسي – هو ذلك الذي يطلق عليه « صانع الامطار » . كما ظهر لنا انه الى جانب ذلك الاله – الزعيم يوجد « الرئيس المسئول عن الماشية » ، وقوى **أخرى** بوظائف أخرى .

أن هذه الصورة ، ذات الالوان البسيطة الساذجة الضحلة والتي تفوح منها روائح الوضعية الزراعية والرعوية المباشرة ، تنبىء عن نفسها من حيث هي صورة للخصب الخالص ، الذي يمثل ضرورة أولية قصوى بالنسبة الى حياة سكان تلك القبائل . ومن السهل تبين الطابع الجنسي المباشر لتصور

---

(٦٦) لعله من الضروري أن نشير ثانية وفي هذا السياق ، الى أن النظر الى السودان عموما والمنطقة الجنوبية منه بصورة خاصة ، ضمن الدائرة العربية القديمة ، لا ينطلق من موقع عرقي ، وانما من اعتبارات اثنية واتنولوجية تاريخية ، على النحو الذي عرضنا له في مواضع سابقة من هذا الكتاب .

الخصب هذا عبر تقصي بعض العادات والتقاليد السائدة في حياة القبائل المعنية .

فالزواج يمثل ، في هذا الاطار ، واجباً جمعياً قبلياً أو عشائرياً . ولذلك ، فان توسيع نطاقه بين الذكور والاناث أمر تسهم في انجازه العشيرة بكاملها ، وبالدرجة الاولى أقارب العروسين . هذا يعني أن هنالك فعلاً تضامنياً للتمكين للخصب (الزواج) في الحياة العامة . بل ان هذه الصورة تفصح عن نفسها بمزيد من الوضوح حالما نتبين أسباب الطلاق وعواقب الزنى لدى الدنكيين . فمن أهم أسباب الطلاق ، عند هؤلاء ، العقم الجنسي لدى أحد الطرفين المتزاوجين . أما أهم عواقب الزنى فانها تقوم على أن يدفع الزاني للزوج غرامة عينية تتراوح بين خمسة وثمانية رؤوس من الماشية(٦٧) .

في تينك المسألتين ، الطلاق والزنى ، تبرز ثلاثة أوجه ، تصب جميعها في تيار تصور الخصب الجنسي . الوجه الاول يتمثل في النظر الى غاية الزواج على أنها الانجاب الجنسي ، بحيث اذا سقط هذا الشرط الرئيسي تحول العيش المشترك الى عملية مجدبة قاحلة . اذن ، الوظيفة الحقيقية للزواج هي الاخصاب الجنسي ، مثله في ذلك مثل الطبيعة . فاذا ما حدث أن أخصبت هذه الاخيرة ، فان ذلك يعني أن التزاوج بين ظواهرها حقق الغاية المثلى المتوخاة منه(٦٨) .

---

(٦٧) علي محمود اسلام النار : الانثرولوجيا الاجتماعية ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٣ – ١٩٤ .

(٦٨) تأكيداً لذلك وايضاحاً له ، نشير الى أن الزواج عند النوير لا يعتبر قد تم فعلا وكلية الا بعد انجاب الزوجة طفلا . وحتى ذلك الحين ، تبقى الزوجة في بيت أهلها ، ويزورها زوجها « ليلا » . واذا ما أنجب الوليد ، فان الزوج يأخذ زوجته الى كوخ يكون قد أعده لها . أما أهل الزوجة فانهم يرحبون بذلك حتى لو كانت هنالك بقية مستحقة من المهر لدى الزوج . (انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ٢٤٩) .

أما الوجه الثاني فينهض على أن الفعل الجنسي ، المتمثل بما ندعوه « زنى » والذي ينطوي على مدلول اخصابي ، يعتبر خطيئة يكفر عنها بما يوازيها ويقابلها مضموناً . واذا ما اعتبر ذلك الفعل « خطيئة » ، فانما لأنه مورس في غير موضعه . فانتزع ، بذلك ، من اطاره القدسي .

اخيراً ، يبرز الوجه الثالث في طبيعة « الكفارة » ، التي تقابل « الخطيئة » وتتممها وتتجاوزها . هذه « الطبيعة » تتجسد في أحد أهم مظاهر الاخصاب الزراعي ، **الماشية** . ان الحيوانات الزراعية هي بمثابة **ناس** زراعين (فلاحين) . فكما أن الزواج البشري يمثل ضرورة من ضرورات الاستمرار الاخصابي ، كذلك أيضاً التزاوج الحيواني (والنباتي) . والخط المشترك بينهما يتجلى بـ « المني » ، المادة الحيوية المقدسة . هذه الوضعية نتبينها في طقوس « انزال المطر » لدى قبائل الدنكا . فحول « الضريح الخاص بالمطر » ، أي المكان الذي يعتقد أن الروح الخاصة بالمطر تمكث فيه ، تقام تلك الطقوس . وأمام هذا الضريح يوجد عمود خشبي يضع عليه الاهالي قرون الثيران التي يذبحونها قرباناً لروح المطر . أما « صانع المطر » فيجلب اليه ثوران يربطهما في ذلك العمود ، ويرقص الناس حول الضريح الى أن يتبول الثوران . حالئذ يتبرك الناس ببول الثورين اذ يدلكون به أجسادهم . وأخيراً يقتل الثوران ويقدم لحمهما ودمهما(٦٩) .

ان العمود الخشبي يمثل ، هنا ، « القضيب الذكري » المقدس الذي توضع عليه قرون الثورين بعد قتلهما والتبرك ببولهما . ولعل هذا يشير الى التضحية بقيمة جنسية على غاية الاهمية بالنسبة الى الوجود الانساني في مجتمع رعوي زراعي . تلك هي الثوران . ذلك أن تقديم هذين الاخيرين أضحية الى « روح المطر » ــ وهذا أقصى ما يمكن تقديمه في المجتمع المعني ــ ينطوي على التضرع لاستجلاب المطر ، « الغيث الذي يبدأ ببدئه الوجود وينتهي هذا بانتهائه » . والمهم في الامر أن ذلك الطقس يتم في جو من العبق

---

(٦٩) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩٨ .

الجنسي المرموز اليه، « القضيب » ، و « البول » أو « الزيت » أو « المني » ، و « الدم » و « اللحم » الموزعين على الناس ، والرقص بايحاآته الجنسية وحثه الطبيعة « المطر » على « الولادة » الخ . . .

ولعل وقفة قصيرة عند « البول » و « التدلك » به أمر ذو دلالة خاصة في النقطة التي نحن بصدد البحث فيها . فالبول، في المنظور المعني هنا ، هو أولاً ، بمثابة « ماء » ، أي العنصر الحيوي الاكبر ، الذي منه تنحدر الحياة واليه ترتد ، وهو ، ثانياً ، المادة التي تنطوي على مضامين ورموز جنسية مباشرة ، تؤدي ، بدورها ، الى قناة « الماء » ، كما تقود هذه الاخيرة الى تلك . ان نقطة التقاطع والتشابك هنا بين الجنس والماء تمثل ، في الوقت نفسه ، نقطة انطلاق الى الفعل الزراعي والرعوي .

والمسألة تتضح اكثر حينما نستعيد دلالة « التدليك » التي يتضمنها بول الثور . فالتدليك هو التعبير الآخر لـ « الدهن » و « المسح » بالزيت ، تلك المادة التي تعرفنا اليها من حيث هي مقدسة . وقداستها هذه هي قداسة المادة المنوية « خالقة » الحياة و « المجسدة » لها ، في آن(٧٠) . اننا نتبين في هذه الوضعية ميلاً جامحاً للاتحاد بالطبيعة

---

(٧٠) من الطريف الدال أن نشير الى أننا نلاحظ أنه سائد حتى الآن في حياة مجموعات من الفلاحين والبدو في سورية وغيرها (وخصوصا لدى النساء ضمن هؤلاء) ، التصور التالي، وهو أن بول الجمال والثيران من شانه أن يقوي شعر الراس والجسم فيها اذا غسلا به ودلكا . وهذا يعني اطالة الحياة وجعلها أكثر صحة وخصبا . وقد لاحظنا نحن ذلك مباشرة في مناطق ريفية وبدوية حول حمص وحماه . ويلاحظ « الباحثون وجود عادات مماثلة عند بعض عرب فلسطين قبل بداية هذا القرن ، منها (عادة بدوية تقوم على غسل الاطفال ببول الجمال والماعز بغية تقوية أعضائهم . . . وأن تشرب النساء مما تبقى من ماء شربت منه فرس أصيلة على زعم أنهن سيحملن بهذه الكيفية أولادا أقوى في عودهم من مهر الفرس نفسها) . ويمكننا ، من جانبنا ، أن نذكر أنه كان من عادات الفلاحين في الجنوب أن يسقوا المصا ، بالشاهوق من حليب الحمير . . » . (خليل أحمد خليل : مضمون الاسطورة في الفكر العربي – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص (٢١) .

(الزراعية) والتآخي معها . وكما يظهر من ذلك ، فان اللهجة الطوطمية البدائية تبرز فيه على نحو ملحوظ ، ولكن دون أن يكون الوجود الزراعي ، المتميز نسبياً ، غائباً عن الساحة(٧١) . وهذا ما يعبر عن القصور النظري المعرفي وعن التدني في درجة التطور الحضاري التاريخي ، اللذين يلاحظان في تلك التصورات الاسطورية الجنسية الزراعية .

ومما هو جدير بالتمعن ، في اطار تلك التصورات ، طقس دفن « الرئيس المسؤول عن الماشية » . فهذا يدفن في حظيرة الماشية نفسها ، كما ينثر الناس فوق قبره روث الماشية ، اضافة الى صبهم اللبن عليه(٧٢) . وخلال أيام اربعة يمتنعون عن شرب اللبن والاقتراب من البقر(٧٣) . بل أن ايفانز بريتشارد يعلن أن أحسن نصيحة تقدم للباحث في قبائل النوير هي : « فتش عن البقرة » بكل ابعادها وجوانبها الاقتصادية والاجتماعية والدينية (الاسطورية) والسيكولوجية .

ان في ذلك ، ولا ريب ، دلالة خاصة على سيادة عقيدة الخصب الجنسي (الزراعي) لدى القبائل « الوثنية » في جنوب السودان . ومن الراجح كثيراً أن هذه العقيدة تعود في تاريخها الى عصور قديمة من حياة السودان . كما تنطوي على قرائن واضحة عن صلاتها العميقة بالتصورات الاسطورية المصرية الخاصة ببناء الكون طبيعة ، وانساناً

---

(٧١) ذلك الوجود الزراعي ، الذي امتد الى الحياة السودانية بوتائر هي أميل الى الضعف وعدم الاستقرار ، كان من شأنه أن ولد آلهة جديدة ، نباتية زراعية ، بدلا من الآلهة الحيوانية السابقة . وانشأ ، من ثم ، على هذه الطريق ، تصور الغدية الحيوانية « التي يقدمها الانسان الزراعي للارض ، لكي تعيدها الارض اليه على شاكلة **مواد غذائية** من نبات أو حيوان ، أي ظهور نحر الذبائح للمحاصيل الزراعية ـ ومثاله حتى ايامنا ذبح الخروف السمين أو العجل أو الديك في الموسم أو عند انتهائه » (خليل احمد خليل : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ ـ ٢٣) .

(٧٢) علي محمود اسلام الفار : الانثروبولوجيا الاجتماعية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٠١ـ٢٠٢ .

(٧٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ٢٣١ .

مفرداً وجماعة ، وان كانت هذه الاخيرة أكثر تعقيداً ونضجاً وتقدماً على الصعيد النظري المعرفي . واذا ما أخذنا هذا الموقف في أبعاده العامة وعلائقه ذات الاطراف المتعددة ، فاننا نستطيع القول بأن عقيدة الجنس تلك ، التي واجهناها في السودان ، لم تخرج — في صيغتها العامة — عن دائرة الذهنية العربية الاسطورية القديمة ، بما تنطوي عليه من مثل تلك الاتجاهات العقيدية الجنسية .

ولقد حيكت ، على ذلك الصعيد : قصص وحكايات وأساطير متعددة تبرز فيها ، معظم الاحيان ، الوظيفة الذريعية (النفعية) على نحو مباشر وساذج وصارخ . وهذا نتبينه حتى في المناطق (العربية) التي لا تهيمن فيها الزراعة بمثابتها مصدراً اقتصادياً . ففي مدينة مكة ، التي عرفت بأنها واد غير ذي زرع(٧٤) والتي لم يوجد فيها سوى بئر ماء واحد ، هو زمزم ، نشأت قصة حب جنسي مثيرة تحولت الى أحد الاوجه الرئيسية من الذهنية الاسطورية العربية . تلك هي أسطورة « أساف ونائلة » .

يحدثنا الكلبي حول ذلك « عن أبي صالح عن ابن عباس أن إسافاً ونائلة (رجل من جرهم يقال له إساف بن يعلى ، ونائلة بنت زيد من جرهم) وكان يتعشقها في أرض اليمن فأقبلوا حجاجاً ، فدخلا الكعبة ، فوجدا غفلة من الناس وخلوة في البيت ، ففجر بها في البيت ، فمسخا . فأصبحوا فوجدوهما مسخين . [فأخرجوهما] فوضعوهما موضعهما . فعبدتهما خزاعة وقريش ، ومن حج البيت بعد من العرب(٧٥) » . ويتابع الكلبي، في مكان آخر ، معللا ابقاءهما في الكعبة : « لما مسخا حجرين ، وضعا عند الكعبة ليتعظ الناس بهما . فلما طال مكثهما وعبدت الاصنام ، عبدا معها . وكان أحدهما بلصق الكعبة ، والآخر في موضع زمزم . فنقلت قريش

---

(٧٤) انظر : القرآن — سورة ابراهيم ، آية ٣٦ .

(٧٥) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩ .

الذي كان بلصق الكعبة الى الآخر . فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما(٧٦) » .

وكانت اهميتها العقائدية ـ الاسطورية ـ كبيرة ، بحيث ان شخصية كبيرة معروفة ، هي أبو طالب ، كانت تحلف بهما : « فلهما يقول ابو طالب (وهو يحلف بهما ، حين تحالفت قريش على بني هاشم في النبي عليه السلام) :

أحضرت عند البيت رهطي ومعشري   وامسكت من اثوابه بالوصائل ،
وحيث ينيخ الاشعرون ركابهم   بمفضى السيوف من اساف ونائل(٧٧) »

في قصة اساف ونائلة نتبين ، بوضوح وبطريقة مباشرة ، العامل الجنسي الاخصابي ، الذي يكمن وراءها . هذا يظهر عبر امرين اثنين ، يلفعان القصة من أولها الى آخرها . الامر الاول يكمن في الفعل الجنسي نفسه ، ذلك الذي يرفع به ، هنا ، الى مستوى العبادة والتقديس . وهذا امر مفهوم بذاته في اطار وضعية اقتصادية لا تمتلك من مصادر الاخصاب الا القليل النذر . اما ما يقوله الكلبي من ان الحجرين وضعا عند الكعبة ليتعظ بهما الناس ، فهذا ما يجب علينا ، في حقيقة الامر وفي سياق القصة الاصلي ، أن نفهمه على نحو آخر . « فاتعاظ الناس » بهما يعني ، هنا ، النظر اليهما كمثال يحتذى ويعبد .

هاهنا ، يصح أن نورد بيت شعر لشاعر عاصر تلك المرحلة ، يتعرض فيه

---

(٧٦) نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ٢٩ .

تروى هذه الاسطورة ، كما يبدو ، بأكثر من صيغة . ولعل أحد أسباب ذلك يكمن في استحواذها على اهتمام مجموعات متعددة كثيرة من أهل الجزيرة العربية . فحسب رواية أخرى ، نجد « ان (هبل) هو انسان فجر بامرأة تدعى نائلة وقت الحج ، فمسخا حجرين . ثم اضيف اليهما حجر يرمز الى الطفل ، فكان تعبيرا عن العائلة (الثالوث : الاب ، الام ، الطفل) » . (خليل أحمد خليل : مضمون الاسطورة في الفكر العربي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٣) .

(٧٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة السابقة . ص ٢٩ .

ﻟ«اساف»، وهو بشر بن حازم أو خازم الاسدي ؛ للتدليل على ما نحن في صدد البحث فيه . يقول هذا الشاعر :

عليه الطير ما يدنون منه　　　مقامات العوارك من اساف(٧٨)

وقد فسر يوسف اليوسف هذا البيت الشعري ، في سياق مناقشته لبحث كتبه عبد العزيز علون ، قائلاً بحق : « الطيور لا تدنو من شيء ما ، أو شخص ما ــ هو مدار غرض الشاعر ــ تماماً كما لا يمكن النساء الحائضات الدنو من اساف . النساء الحائضات محرم عليهن الدنو من الطرف الذكرى في اسطورة الحب . لماذا ؟ لانه محرم عليهن ممارسة الحب حتى ينظفن(٧٩) » .

والامر الآخر يتصل بنقل الواحد من الحجرين المعبودين الى الآخر . ان الملفت هنا يقوم على أن النقل تم **باتجاه زمزم** ، المصدر **الوحيد** للماء ، وليس باتجاه آخر ، كالكعبة مثلاً . أما المدلول الذي نتبينه هاماً بصورة مبدئية في هذا المعطى فيكمن في اهمية « الماء » . فالماء والجنس صنوان ، يؤدي الواحد منهما الى لآخر ، ويشير اليه ، ضمناً وصراحة . وقصة الحب العتيدة ، ببطليها اساف ونائلة ، يبدو ان لها أساسا تاريخيا واقعيا . اذ أن ما ينقله الكلبي لنا يوحي بذلك ، ويؤيده . وهذا ما يضفي على المسألة أهمية خاصة ، تغني وتعمق الاتجاه الرئيسي ، الذي نعمل على تقصيه في الذهنية العربية القديمة . ولكن حتى وان لم يكن لتلك القصة ذلك الاساس التاريخي الواقعي ، فانها لاتفقد شيئاً من أهميتها . بل انها تبقى تمثل أحد الأشكال الجماعية (الطبقية أو الفئوية الطبقية) للذهنية المشار اليها .

ويبدو أن «الجنس» قام ، في المنطقة العربية الجزيرية الاقل خصباً على الصعيد الجغرافي الزراعي ، بدور حيوي (حياتي) أولي توزع في اتجاهين .

---

(٧٨) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا .

(٧٩) يوسف اليوسف : مجلة المعرفة وعدد الاسطورة (ضمن جريدة البعث، ١٦/٧/ ١٩٧٨ ، ص ٦).

الاول تحدد بالانسال في سبيل التعبئة البشرية للوضعية الحربية المعرضة لاحتمالات هجوم الاعداء دائماً . اما الاتجاه الثاني فقد تبلور في تصور للإنسال يهدف الى انجاز التعبئة البشرية للوضعية الاقتصادية تلك المتسمة بالضحالة وبعدم الاستقرار . ومن هنا ، كانت ــ ضمن ظاهرات متعددة ــ ظاهرة تعدد الزوجات والاقبال على التوالد . بل وصل الامر الى درجة ان الرجل كان « يلقي بزوجته بين ذراعي غيره لتنال منه الولد ، وكان هذا يسمى : (نكاح الاستبضاع)(٨٠) » .

ان ذلك يضعنا وجها لوجه أمام الطابع المزدوج الذي ينطوي عليه الاله العربي الجزيري « عشتار » ، الوليد الالهي لإلهي القمر والشمس ، سين أو سين ــ المقه أو ود ، واللات . فعشتار هذا يمثل ، كما أشرنا في مكان سابق ، موازياً للالهة البابلية عشتار . وهو بذلك ، اله **الخصب** والحب والجنس . أما الوجه الآخر البارز فيه فيتمثل بكونه اله **الحرب** . فاذا ما علمنا انه ــ عشتار ــ قد مثّل ، على هذا الصعيد ، بكوكب الزهرة ، فان تفسير الأخذ به يغدو ممكناً . فهو يظهر صباحاً قبل شروق الشمس بثلاث ساعات ، اي في وقت كان يعتمد كاشارة لبدء العمل الحربي . اذ هاهنا يمكن مداهمة الأعداء بصورة تبقي على السرية (أواخر الظلام) ، وتستغل امكانية التحرك القابل للرؤية والضبط (بزوغ الشمس) في آن واحد(٨١) .

على ذلك النحو ، نكتشف أمراً على غاية الطرافة في شخصية « عشتار ــ الزهرة » . ذلك هو الوحدة العميقة العملية المباشرة بين الحب والحرب ، بين الخصب والعمل من أجل الحفاظ عليه ، بين الجنس وتحقيق مقوماته الاقتصادية . ولعلنا نضيف أن العمل الحربي يمثل ، على هذا الصعيد ،

---

(٨٠) عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسي للدولة العربية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٤ . ويشير نفس المؤلف (على نفس الصفحة) الى ان « لبيد بن ربيعة نكح خمسمائة امراة من نساء بني عامر » .

(٨١) قارن ذلك بـ: يوسف الحوراني ــ البنية الذهنية الحضارية، نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٢٢٣

وجهاً من أوجه القوة البشرية ، مثلها في ذلك مثل العمل الجنسي . مع الاشارة الى أن هذين كليهما ينطلقان من مواقع الحفاظ على الوضعية الاقتصادية القائمة والدفاع عنها .

والذي يثير النظر في ذلك هو ظهور عشتار الهاً ذكراً – وقد رأيناه لدى الاكاديين وغيرهم الهاً مؤنثاً – . ان مثار الاهتمام هنا يكمن في ان « عشتار » العربي الجزيري يمثل وضعية من التطور الحضاري التي تتحدد ، بواحد من وجهيها ، بشخصية حضرية زراعية تتساوى وتتوازى مع الوجه الآخر منها ، وهو العلاقات الرعوية (الاقتصاد الطبيعي) . فكأنما نحن ، في هذه الحالة ، أمام مرحلة انتقالية تمثل الجديد عبر المحافظة على القديم القوي .

أما عشتار الاكادية فلم تكن هي التي اضطلعت بمهمة التمثيل الحضري الزراعي . ان « دموزي – تموز » هو الذي فعل ذلك ، دون ان تتاح له امكانية الاطاحة بدور عشتار .

والطريف أن المراة ، التي لم تظهر في ذلك الحقل كقيمة انسانية جديرة بالاعتبار ، ظلت تمثل قيمة جنسية على غاية الاهمية والحساسية والخطورة في الذهنية المعنية هنا . وقد ظهرت هذه القيمة تحت اسم « العرض » الذي يجب أن يصان ويدافع عنه ، في كل الظروف وبكل الاسلحة . ولعل تفسير ذلك هو أن عهد الأمومة ظلت له أصداء وامتدادات في الوضعية الجديدة (الأبوية) أولاً ، وأن عقيدة الخصب ، التي بقيت قائمة بأشكال وصيغ جديدة متميزة – حضرية – ، تقتضي الضرب على وتر الجنس ثانياً . من طرف آخر ، الملاحظ أن الجنس (الانثوي) يفقد قداسته مع نشوء مرحلة الابوة وهيمنتها احياناً وبصور مختلفة . أي ان « الجنس » يفقد هنا ما كان يمتلكه في المرحلة الطوطمية (الأمومية) من قداسة والوهية ، ليحتفظ بوجوده أساساً متوسَّطاً وغير مباشر (أي مسيساً) للوجود الاجتماعي الزراعي الحضري الجديد . ومن هنا ، ندرك تلك « المقارنة » التي أتينا عليها بصفتها وضعية تاريخية .

ويذكر الكلبي ان العرب كانت « تسمي بأسماء يعبدونها ... فيها : (عبد ياليل) و (عبد غنم) ...(٨٢) » . فاذا ما تقصينا مدلول هذه الاسماء، اتضح لنا أن هنالك علاقة وثيقة بينها وبين عبادة الجنس ، تلك التي ظلت قائمة على نحو مفصح عنه ، احيانا ، حتى نشوء الاسلام ، وعلى نحو مستتر مشذب (حضاري) فيما بعد ذلك . فلقد تعرفنا الى « ايل » بصفته ابا لـ « بعل » ، والى هذا الاخير بصفته أحد تجليات ايل ، وعرفنا أن الاسمين عبرا عن الخصب الجنسي الكوني . واذا ما واجهنا هنا اسم (عبد ياليل) ، فاننا نكون ، ثانية ، في اطار هذه المسألة . وكذا الامر فيما يتصل بالاسماء الكثيرة التي برزت في مراحل متعددة من التاريخ العربي ، واكتسبت « مشروعية دينية منظرة » لدى الاسلام لاحقاً . من هذه الاسماء اسماعيل ، عزرائيل ، ميكائيل ، جبرائيل الخ ...

ومما يدعم ذلك الموقف « الجنسي » السمات التي كانت « العائلة الأغنية » لدى « البربر » في المغرب العربي . فهذه العائلة ، بصفتها جزءاً من تجمع عائلي « مغني » ـ هو في اساس الأمر احد اشكال المشاعة القروية ـ ، تحتفظ باستقلال نسبي ازاء دولة المدينة المنضوية تحتها والمؤلفة من قبيلة أو من عدة قبائل . في تلك العائلة سادت ظاهرة تعدد الزوجات ، بحيث كانت كثرة الولادات خارقة للعادة . « وما قيل من أن النساء كن مشاعات بينهم انما هو اسطورة ربما استمدت وجودها مما كان يتمتع به ملك لقبيلة شرقية الموطن من حق افتراع الأبكار ليلة عرسهن ، ومن عادة البغاء المقدس ... ذلك ان البدائيين يعتقدون أن قران الازواج جسدياً يجب أن يتم حسب طقوس مضبوطة لضمان خصوبة الارض والبشر والحيوان(٨٣) » .

هاهنا نواجه جانبين لمسألة واحدة ، هي الاخصاب الجنسي . أما **الجانب**

---

(٨٢) أ. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٠ ،

(٨٣) شارل اندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨ .

الاول منهما فيتمثل بحق سيد القبيلة ، الملك الالهي ، في أن يفترع الابكار ليلة العرس . ذلك أن هذا يعبر عن حضور الملك الالهي في الكون كله بقصد إخصابه وحثه على الاخصاب .

والحق ، أن هذا الوضع يتحدر من مراحل « الملوكية الالهية » أو « الالوهية الملوكية » ، التي برز فيها الاله ملكاً والملك الهاً . ذلك أن من شأن هذه الملوكية **الالهية** أن تطرح نفسها روحاً للعالم وقيماً عليه ومبدعاً لقواه الفاعلة المخصبة . وقد لاحظنا ذلك ، على سبيل المثال ، في الحالة التي مثلتها الملكة المصرية حتشبسوت، تلك التي اكتسبت حق الملوكية نتيجة للتدخل الجنسي ،الذي تم بين أمها والاله . والمثال هذا وان لم يكتسب أبعاده كاملة لدى جميع أقوام العالم العربي القديم وعلى صعيد العلاقة بين الملك الاله من طرف وافراد الشعب من طرف آخر فاننا نلاحظ وجوده خصوصاً في الحالة التي يمثلها جلجامش في الملحمة الاسطورية المدعوة باسمه .

في الاسطورة المذكورة لعلنا نتبين احدى البدايات الكبرى لنشوء تصور « حق الليلة الاولى » في التاريخ العالمي . فوفق ذلك،يجد الملك الاله أن من حقوقه الشرعية « الاخصابية » أن يدخل على كل عروس ليلة « دخلتها » فيفترع بكارتها ، مقدماً اليها ، بذلك ، قدرة « الهية » على الاخصاب والتفتح . نقرأ في الاسطورة ما يلي :

بعد أن خلق جلجامش ، واحسن الاله العظيم خلقه
حباه « شمش » السماوي بالحسن ، خصه « أدو » بالبطولة
ثلثان منه اله ، وثلثه الباقي بشر
ولكن جلجامش هو راعي « اوروك » السور والحمى
انه راعينا : قوي وجميل وحكيم

لم يترك جلجامش عذراء لحبيبها ، ولا ابنة المقاتل ولا خطيبة البطل
هو راعيهم ولكنه يضطهدهم ، وهو قوي وجميل وحكيم
ان جلجامش لم يترك عذراء لحبيبها ، ولا ابنة المقاتل ولا خطيبة البطل(٨٤)

ولعلنا نتبين ذلك « الحق في الليلة الاولى » لدى العرب اللاحقين في الجزيرة العربية وبصورةٍ ما دخل التاريخ تحت اسم « وأد البنات » . ان هذه الظاهرة ، التي انتشرت لدى بعض القبائل العربية خصوصا ، لا يمكن فهمها من موقع اسباب ودوافع اقتصادية ادت اليها فحسب . انما كان للوضعية الذهنية الاسطورية دور ملحوظ في ذلك . فلقد اعتقدت تلك القبائل انه من الواجب تقديم البنات للاله الاعظم . اذ انه هو الأحق بهن ، طالما انهن « بناته »(٨٥) .

ان تصور « البنوة » ، هنا ، يجسد صيغة أخرى من « حق الليلة الاولى » ، وان على نحو آخر . فانطلاقا من أن « البنت » تعني – في هذا السياق – أيضاً « الزوجة » أو «الاخت» ، كما مر معنا في موضع سابق من هذا البحث – فان الاله (الأب) يغدو مخولاً باقتراع ابكار هذه الزوجة أو البنت أو الاخت . وهذا ، ضمن منطوق الذهنية التي نحن بصددها ، يمثل عملية التواصل بين الفاعل والمفعول . وجدير بالاهتمام ، هنا ، أن عملية وأد البنات ذوات السادسة من العمر تتصل اتصالا وثيقا بتصور « الاضحية الفضة » لمن خلق هذه الأضحية .

ولقد مهد لتلك العملية في الجزيرة واقع ان بعض القبائل العربية هناك كانت تؤله مشايخها وزعماءها(٨٦) . وهذا يلقي ضوءاً على استمرار الاهتمام

---

(٨٤) طه باقر : ملحمة كلكامش ... – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٨٥) انظر : احمد كمال زكي – الاساطير ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٥ .

(٨٦) انظر حول ذلك كتاب بروكلمان History of the Islamic Peoples, London, P. 8.

اما احمد كمال زكي ، الذي يشير الى هذا المرجع الاخير ، فيعلق ان « من الادلة التي نسوقها على ذلك تأليه بعض القبائل – الى ما قبل ظهور الاسلام – ملوكهم وكهانهم الذين تمتعوا

المركز بالجنس (الانثوي) بصفته التعبير عن الخصب الكوني (الالهي) ، ولكن عبر الاقنية الملكية الذكرية المهيمنة **سياسياً** في وضعية اقتصادية تبرز الزراعة فيها عنصراً من العناصر الاقتصادية الأساسية .

أما **الجانب الثاني** من المسألة ، التي نحن في معرض البحث فيها (مسألة الاخصاب الجنسي) ، فيتصل بظاهرة البغاء المقدس . فهذا الاخير ، الذي نواجهه في كل المناطق العربية القديمة ، يجسد امتدادا لحق الملك الالهي في افتراع الابكار . ذلك لأن القيام بفعل جنسي من قبل البغايا المقدسات ، من شأنه أن يحث الطبيعة الالهية أو الإله الطبيعي على الجنس (الخصب) ، وأن يساعد من ثم على تجاوز مراحل العقم (القحط) البشري والحيواني والطبيعي (الزراعي) . وهذا يعني أن « البغاء المقدس » يمثل هنا ، بدوره ، أحد مظاهر « الاضحيات » الالهية التي من أهدافها التواصل بين الفاعل والمفعول ، أي بين الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً .

والحق ان الجانبين الماتي عليهما ينطويان ، مجتمعين ، على ثلاثة أبعاد لها أهميتها الخاصة في الذهنية المعنية هنا . البعد الاول فلسفي ، والبعد الثاني سياسي ، أما الثالث فاقتصادي اجتماعي . فعلى الصعيد الاول ، نواجه وحدة الوجود بأفق طبيعي مادي (بدائي ، بمعنى وظيفي نفعي مباشر) . وعلى الصعيد الثاني ، نتبين الحق الالهي

بصفات الرئيس ، وبعض الكهان يكونون مع الملوك .. وكان كاهن بني أسد يخاطب الناس في يوم حجر بقوله (ياعبادي) . وجاءت بكر بكاهن معمر جعلوه رئيساً لهم في يوم (الزوربن) ثم الهوه وادوا له طقوسا خاصة ، وبعضهم رجع بعمر رئيسه الى ايام عاد وارم فقال الشاعر :

جاءوا بزوربهم وجئنا بالاصم
شيخ لنا من عهد عاد وإرم

ولما مات عامر بن الطفيل - وقد عاش متكهنا - جعل أهله حمى لقبره على ما يورد الاغاني ، وقد ذكر Smith انه كان لكليب حمى مقدس كالحرم ، وقد دارت بسبب انتهاكه حرب البسوس » . (أحمد كمال زكي : الاساطير ... - نفس المعطيات المقدمة سابقا ص٧٠)

المقدس في الحكم . واخيراً ، على الصعيد الثالث ، تتضح الوحدة المتمايزة للمجتمع ذي الاسلوب الانتاجي الزراعي (المشاعي القروي) .

ذلك كله ، اذن ، يجعلنا نمسك بالمسألة المعنية من مواقع هامة لها ، ويتيح لنا فهم تلك التقاليد والطقوس ، التي كانت ترافقها وتتداخل بها ، مثل « البغاء المقدس » و « التضحية » و « الكفارة » و « التقدمة » و « العيد » و « الزواج المقدس » . فهذه ، جميعاً ، **وظفت** (سيست) في خدمة الأهداف الاخصابية الجنسية ، اي الاقتصادية الزراعية . وبذلك ، فانها مثلت وجهاً من أوجه التحفيز الاقتصادي ، بالرغم من أن جانباً كبيراً منها اكتسب ، في منشأه بالأصل أو في سياق التحولات التي خضع لها ، طابع الخديعة واللصوصية والاحتيال والابتزاز من قبل الكهنة والموظفين البيروقراطيين الكبار والمتوسطين تجاه الفلاحين والعبيد .

واذا ما كان الأمر على ذلك النحو ، فان القول يصبح صحيحاً بأن تلك التقاليد والطقوس لم تبق في حدود كونها احد أوجه التحفيز الاقتصادي (الزراعي) . بل انها هي نفسها تحولت الى أحد الشرايين **الاقتصادية** في أيدي أولئك الكهنة والموظفين البيروقراطيين الكبار والمتوسطين، ومن ورائهم وامامهم جميعاً الملك الالهي أو الملك الاله .

نستطيع أن نتبين الاتجاه الأساسي العام لتلك التقاليد عبر معالجتها من احد مداخلها ، وهو « التضحية » . فحسب الذهنية الاسطورية العربية ، بوسع الانسان ان يحقق تواصله واتحاده مع الطبيعة الالهية من خلال أقنية متعددة ، منها « التضحية » . ويمكن اعادة كل تلك الاقنية الى جذر واحد لها ، هو « العبادة الجنسية » . ضمن التصور الأساسي لهذه « العبادة » ، تبرز التضحية بصفتها تحقيقاً للعلاقة بين الانا والأنت — الطبيعة الالهية — ، ودفعاً لها باتجاه التعميق والشمول .

وبصورة عامة ، يمكن القول بأن التضحية تتلخص بهبة البواكير من كل

شيء ، من الجنس والأبناء والغلال الزراعية والحقول (البعلية) الخ . وبذلك ، فنحن هنا ازاء مبدأ واحد ينسحب على كل المظاهر الكونية . فتقديم البواكير من كل شيء هو ضمان لاستمرار الوجود كائناً فاعلاً وفق مبادئه « الحسية » الخلاقة ، وحث لعملية الاستمرار هذه . انطلاقاً من هذا التصور ، مورست أشكال متعددة من التضحيات ، التي اكتسب البعض منها صوراً فاجعة .

فالى جانب تقديم البواكير من البنات هبات للآلهة الطبيعية بصورة نذور لها أو حث لها لفعل شيء ما ، توجد كذلك طقوس أخرى تدخل في هذا الحقل من المسألة ، مثل الختان والامتناع عن الجنس من قبل الكهنة ورجال الدين ، وذلك عبر اخصائهم .

واذا ما وجهنا أنظارنا بمزيد من التكثيف والتدقيق نحو المغرب العربي ، فاننا نلاحظ وجود ظاهرة فاجعة من ظواهر التضحية ، وهي تقديم الاطفال ضحايا في سبيل الآلهة ، بغية تحصيل العون في أمر ما ، أو النصر على الاعداء ، أو بهدف تطهري . واذا كانت هذه الظاهرة قد برزت وتضخمت لدى القرطاجيين ، فان ظروف نشوئها كانت متوافرة في الحقل الجغرافي العربي القديم بكامله(٨٧) .

---

(٨٧) في المغرب العربي نفسه « كان للمعتقد البربري اتصال عظيم بمظاهر الطبيعة .. كالاجرام العلوية ، فالكواكب عندهم مقدسة كما أن الثور والكبش والتيس والافعى والبوم والحمام والسلحفاة والضفدع والقرد والهر هي عندهم رموز مؤلهة . كذلك كما أن للكهوف والمغارات عندهم مقاماً رفيعاً بسبب ما يعتقدون من حلول الارواح بها ، فهم يتبركون بما فيها من مياه ساخنة أو باردة ويقربون لها القرابين البشرية متوسلين اليها في قضاء حوائجهم . وان من واضح الادلة على تقديس البربري للحيوان ذلك الرسم الذي عثر عليه في قرية (الزناقة) بحدود الجزائر الجنوبية ، بين بني ونيف وواحة الفيقيق من مقاطعة وهران وهو يمثل الرب آمون (عمون رع) أحد الآلهة المصريين ، وهو على صورة كبش تحيط به الهالة » ، (عبد الرحمن بن محمد الجيلاني : تاريخ الجزائر العام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٩ — ٦٠) .

كانت التضحيات البشرية تقدم في قرطاجة على نوعين ، واحد يتصل بالاعداء ، وآخر يتعلق بالقرطاجيين انفسهم . فعلى الصعيد الأول ، نلاحظ أن تقديم الاعداء قرابين لآلهتهم (اي القرطاجيين) او انتقاماً منهم ، كان امراً مألوفاً . « فقد ذبح أحد القواد (القرطاجيين) المنتصرين في صقلية ثلاثة آلاف من أعدائه قرباناً في المكان الذي قتل فيه جده(٨٨) » . أما على الصعيد الذاتي ، فقد كان القرطاجيون يقدمون الى آلهتهم طفلين ذكرين على الاقل كل سنة بعلم من الدولة ؛ بل وتحت اشرافها . ويحدثنا المؤرخون ، مثل ديودور الصقلي ، انه في حالات الاضطراب والهلع والتأزم السياسي الخارجي كان رقم الضحايا القرابين يبلغ المئات ، كما حدث مثلاً اثناء غارة أغاثوكل عليهم . أما « بعل حمون » ، اله قرطاج الكبير ، اله الخصب ؛ فقد كان الموقد الذي كان يبتلع تلك الضحايا ويغيبها في جوفه الناري المنهب . وقد وصف « فلوبير » حركة هذا الاله المرعبة قائلاً : « وكانت حركة اليدين القلزويتين في تزايد . واصبح لا سبيل الى توقفهما ، فما تكاد تصل الضحايا على حافة الفتحة حتى تزول كما تتبخر قطرة الماء من على صفيحة محمرة ناراً فيتصاعد دخان أبيض في الحمرة القانية » . ولكن تلك النار الالهية كانت تسأل دائماً هل من مزيد ؟ ! (٨٩) .

في تلك الوضعية من التضحية ، نتبين أمراً له دلالته الخاصة بالنسبة الى تصور « الجنس الكوني المبدع » ، في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . ذلك يقوم على أن التضحية البشرية عموماً ، وبالطفل ، الابن بالذات على نحو خاص ، مثلت وجهاً من أوجه تقديم الطاعة وطلب الغفران والتكفير عن الخطايا . وكل ذلك أريد له أن يصب في ينبوع واحد ، هو اعادة بناء الكون وترميمه من خلال اقتطاع جزء منه ، والتضحية به . فالطفل **الابن** يمثل ، هنا ، امتداداً طبيعياً جنسياً لأبيه . ومن

---

(٨٨) شارل اندري جوليان : تاريخ افريقيا الشمالية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٠ .

(٨٩) انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢١ .

ثم ، فهو،بصفته الضحية ، لا ينفصل عن المضحى به . فكأنما نحن هنا أمام بعدين لموقف واحد . فالطاعن هو الطعين ، وكلاهما يجسد عملية التضحية من أولها الى آخرها .

ان التضحية بالجنس والحب والخصب ، هي استدرار للجنس والحب والخصب ، وحث عميق عليها جميعاً . هاهنا نواجه ، مرة أخرى ، التشابك الكلي بين الذات والموضوع ؛ بين الذات الممثلة بـ « المُضحّي » من طرف والموضوع الممثل بـ « المُضحّى به » من طرف آخر أولاً . وبين الذات الممثلة بـ « المضحي » و « المضحى به » مجتمعين من طرف،والموضوع الممثل بـ « الطبيعة الالهية » المقدمة اليها الاضحية من طرف آخر ثانياً . وهذا كله ، دونما اغفال ، للحظة واحدة ، للمعطى الطبيعي المباشر التالي ، وهو أن هذه الطبيعة لكي يُتعامل معها وبها ، لا بد من اكتشافها وفهمها والاحاطة بها ، وبالتالي لابد من الاعتراف الضمني الأولي البدئي بكيانيتها المستقلة نسبياً عن المُضحي والمضحى به .

ان الفكر العربي ، في العصور المعنية هنا ، لا بد وأن يكون قد حصد الثمار التي تولدت عن تلك الوضعية . فلقد تبلورت آفاقه البنتيئية (التوحيدية الوجودية) على أساس من التصور الطبيعي المادي . نقول ذلك ، ونحن نعلم أنه مر على طريق طويل من الممارسات التي يخيل الينا الآن أنها جزء من موقف وحشي رهيب .

وما يثير الانتباه ، في هذا السياق ، الوجه الطبقي من عملية اختيار الأطفال الضحايا . هذا نتبينه مما يرويه لنا ديودور الصقلي : « عندما حاصر (اغاثوكل) ، طاغية صقلية ، قرطاجة (في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد) عاد القرطاجيون الى عاداتهم القديمة بتقديم أفضل أطفال عائلاتهم ، أضحيات للاله (كرونوس) . ولكن بعضهم اشترى أبناء غير أبنائه وقدمهم للتضحية . وقد جرى تحقيق بالموضوع . فانكشف الأمر واسرع القرطاجيون الى اصلاح هذا الخطأ ، فاختاروا مئتي ولد من أحسن نبلائهم . وضحوا بهم في حفلة علانية . وهكذا تمت التضحية بأكثر

من ثلاثمائة طفل(٩٠) » .

ولا بد من القول ، هنا ، أن تقليد تقديم القرابين البشرية ظهر في كل مناطق العالم العربي القديم . فهو لم يشكل في هذه المنطقة أو تلك من العالم المعني استثناء . لقد رأيناه في ما بين النهرين مجسداً -مثلاً-بالحالة التي تمثلت بالممثلين الذين كانوا يملئون ادوارهم المسرحية الفاجعة فعلياً . وفي وادي النيل بصيغة دفن الاحياء مع الاموات ، وفي الجزيرة العربية بصورة وأد البنات ، وفي الشام بشكل القرابين الالهية ... بيد أن ذلك التقليد كان عليه ، ضمن مقتضيات الاوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية التي كانت تستجد في المناطق العربية المعنية ، أن يعدل من أشكاله وصيغه . فاكتسب ، مثلاً ، شكل الاضاحي الحيوانية والاعطيات والهبات المالية أو الغذائية ، وغير ذلك من هذا القبيل .

هاهنا ، نتبين فكرتين وسمتا المجتمع العربي القديم بقوة ، هما فكرة الوحدة وفكرة التمايز (التضاد) ــ وقد كنا قد واجهناهما في أسيقة متعددة من الذهنية العربية المعنية هنا ــ . أما فكرة الوحدة فتمثل انعكاساً لوضعية المشاعة القروية الموحدة أو لوضعية المجتمع المتكون من مجموعة من هذه المشاعات . فاذا ما كان خطر ما يهدد المجتمع من خارجه ، فان الجميع يجدون أنفسهم مدعوين الى التماسك الداخلي . وهذا ما حدث في حالتنا التي نعالجها هنا .

---

(٩٠) ديودور الصقلي : المكتبة التاريخية ــ ٢٠ : ١٤ .

ذلك ما يتصل بالحديث عن فينيقيي «المغرب العربي » . اما ما يقال عن القرابين لدى الكنعانيين عموماً ، فهو التالي : « كانوا يقدمون القرابين ، وكانت أحياناً من البشر ، وكانوا يؤدون دائماً ما عليهم من مال على اختلاف انواعه . وفي الاوقات المهمة من العام الزراعي ، أي عند بدء الحرث وعند بداية الحصاد وانتهائه تقام محافل مشبورة . وكانت كل هذه الشعائر والفرائض ترمى الى معاونة بعل في القيام بعمله . وكثيرا ما كان يساعد بشعيرة قوامها الفجور تنطوي على عناصر من السحر الذي يستحوذ على العاطفة » . (جون . ا. هامرتن : تاريخ العالم ــ ترجمة ادارة الترجمة بوزارة المعارف العمومية مصر ، دون تاريخ اصدار ، العدد ١٤ ، ص ١١٥) .

لقد كان حصار اغاثوكل لقرطاجة خطيراً ، بحيث كان من الطبيعي ، بالنسبة الي القرطاجيين ، أن يلجأ الى تقديم الضحايا التي من شأنها أن تخفف من وطأة الكارثة ، أو أن تزيلها . ولكن فريقاً منهم ، ممن تميز في مواقعه الاقتصادية والاجتماعية ، اشترى أبناء آخرين وقذف بهم الى المحرقة . كان هذا الموقف صريحاً واضحاً في خيانته لـ « الوحدة الوطنية » ، التي ترتفع على التناقض الطبقي الداخلي في حال التهديد الخارجي . وبطبيعة الحال ، كان مثل ذلك الموقف تعبيراً عن الحدود النسبية لفكرة « وحدة » المجتمع ذي الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي .

أما فكرة « التمايز ـ التضاد » ، فقد ظهرت تعبيراً عن الوضعية الطبقية ، التي حددت العلاقة بين المشاعات القروية والسلطة العليا ، الاريستوقراطية البيروقراطية . ولكن ، وكما أظهرنا في مكان سابق ، فان لهذا التمايز ـ التضاد حدوداً تبقى دون الصراع . وذلك بسبب من أن الطرفين ، الطبقة الفلاحية والطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية كان لهما مصلحة في الابقاء على العلاقات الاجتماعية الاساسية ، القائمة على « الملكية » و « الحيازة » .

ان في فكرة « الوحدة » ، كما تظهر في النص السابق وفي الاتجاهات الرئيسية للذهنية العربية القديمة عموماً ، خطاً ناظماً يكمن في وحدة الفعل الاقتصادي الطبيعي (الزراعي) ، الذي يبرز بوصفه نشاطاً جنسياً خالقاً ، أي مسيساً مؤنسناً . وهذا ما ركزت عليه الطبقة الاريسوقراطية البيروقراطية ، وحاولت أن تظهره على أنه الوحيد الحقيقي في المجتمع . بصيغة أخرى نقول ، ان « الخصب » و « الحب » و « الجنس » أظهر على أنه « الخير » عينه . بينما اعتبر « الشر » مرادفاً للفعل الاجتماعي المناهض لكل ما من شأنه أن يدعم ذلك الخير . وعلى هذا ، فاذا ما حدث أن قام الفلاحون بانتفاضة أو تمرد أو مقاومة سلبية أو ايجابية ، فان هذا كان كفيلاً بأن يكون محط ادانة كونية « جنسية » .

هاهنا ترد فكرة « اتمايز ـ التضاد » الى حقل « الاعداء الكونيين » .

ويغدو هؤلاء ، على هذا النحو ، الموضوع المستهدف تدميره من قبل القوى الكونية الايجابية ، قوى الخصب والحب والجنس . في هذه النقطة ، بالضبط ، تكتشف واحداً من اهم المسوغات الايديولوجية (الاسطورية) لعمليات التدمير والتحطيم ، التي كانت السلطة الارستوقراطية البيروقراطية تواجه بها الانتفاضات والتمردات الفلاحية والعبيدية اليائسة ، (وسوف نأخذ بعين الاعتبار هذه النقطة ، حينما نأتي على الوجه الايديولوجي ـ الاسطوري لأدب المقاومة الاسطوري في المجتمع العربي القديم) .

★ ★

والآن ، لعله من الضروري ان نعود ، في سياق ما قدمناه أخيراً من أوجه لقضية الخصب والاخصاب الجنسيين ، الى طقس « الزواج المقدس » . ذلك أن هذا الأخير من شأنه أن يكثف حقل الرؤية الى تلك القضية ، ويتيح لنا الامساك بأحد مفاتيح الفكر (الذهنية) العربي القديم .

في معرض الحديث عن « طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد » والمقارنة بينهما ، يوجز صموئيل ن. كريمر نظرية (ثيوفيل ميك) على هذا الصعيد ، ويعلن موافقته على نقاط أساسية فيها . فهو يكتب : « ان (نشيد الانشاد) أو جزءاً كبيراً منه في القليل شكل معدل ومصاغ صياغة تقليدية لطقس عبري قديم يقام احتفالا باتحاد وزواج الاله ـ الشمس والالهة ـ الأم . وكان هذا الاحتفال قد ازدهر في ما بين النهرين منذ القدم . ان هذا الزواج المقدس كان جزءاً من شعائر الخصوبة التي انتحلها البدو العبرانيون من جيرانهم الكنعانيين المتحضرين ، الذين كانوا قد استعادوها من شعائر تموز ـ عشتار الاكدية والتي هي شكل معدل لشعائر دموزي ـ انانا السومرية(٩١) » .

ان طقوس « الزواج المقدس » نجدها في كل مظاهر الذهنية العربية الاسطورية ، وان كانت قد برزت في بقعة عربية أكثر من أخرى ، واكتسبت

---

(٩١) صموئيل نوح كريمر: طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ٦٦

هذه الصيغة هنا دون اكتسابها هناك . انها طقوس تتصل اتصالاً وثيقاً ومباشراً بطبيعة الوضعية الجغرافية الاقتصادية ، التي سادت هناك . اما ما سماه ثيوفيل ميك انتحالاً لشعائر الخصوبة الكنعانية من قبل البدو العبرانيين ، فهو ، بالتعبير التراثي ، استلهام تراثي وصل الى درجة التبني التاريخي ، المقترن بتزوير وتشويش للاصول التاريخية الخاصة بنشيد الانشاد .

ان ما يهمنا من ذلك يتلخص في ثلاثة أوجه تمثل ، مجتمعة ، بعداً من أبعاد « ذهنية الجنس » العربية . الوجه الأول هو التفاؤل التاريخي . أما الوجه الثاني فيتجسد بكونية الحدث (الزواج) . أخيراً الوجه الثالث ، ويتحدد بموسمية هذا الحدث .

أما ما يتصل **بالتفاؤل التاريخي** فاننا نجده يبرز بصور جدلي ، تنم عن اهمية الحدث المتوقع ، أو الذي جرى توقعه . وما هذا في حقيقة الأمر ، الا تعبير عن اكتشاف عملية التحول في الظواهر الطبيعية الجغرافية (الزراعية) ، التي يمكن رصدها عبر التقويم (الرزنامة) . وبصيغة أخرى نقول ، ان الاهتمام المبدئي المركز بالرزنامة يعكس أبعاد ذلك التفاؤل التاريخي ، ويعبر عنه بعمق .

ان الحبيبة (انانا) تخاطب حبيبها (دموزي) ، ناظرة اليه على أنه هو والحياة صنوان :

مجيئك هو الحياة :
مجيئك الى بيتنا وفرة ،
الرقود بجانب [ك] أعظم فرحة لي(٩٢) .

وهي بسبب من ذلك ، بسبب من انه هو نفسه الحياة . فانها تحبه أبداً . هذه « الأبدية » هي محور التفاؤل التاريخي . فالحبيبة واثقة من أن الحدث يقع (سيقع) دائماً :

---

(٩٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ٧٠ .

رجل الشهد ؛ رجل الشهد يجعلني أبداً حلوة ،
سيدي رجل – شهد الآلهة ؛ مفضل امه ،
الذي يده شهد ، الذي قدمه شهد ، يجعلني أبداً حلوة ،
الذي يجعلني حلوة . . السرة [؟] مفضل امه ،
. . . احلى سيقان ؛ انه خس قرب الماء مزروع(٩٣) .

ووضعية التفاؤل والسعادة تعم « الكون » كله ، حين تظهر الملكة الجليلة انانا :

الراعي الامين ذو الاغاني العذبة ؛
سينشد لك اغنية مدوية . . ،
أيتها الملكة الجليلة يا من تجعلين كل شيء حلوا ،
انانا ، انها ستجلب البهجة لقلبك .
ايتها الملكة الجليلة ، حين تدخلين الحظيرة ،
انانا ، تبتهج الحظيرة بك ،
يا عبدة الهيكل ، حين تدخلين الحظيرة ،
تبتهج الحظيرة بك . . ،
الحظيرة المقدسة تمتلىء بسببك قشدة ،
في الحظيرة هناك ابتهاج(٩٤) .

ان عملية التواصل بين الماضي والحاضر ، تلك التي تبلورت على أساسها تجربة الانسان بالازمنة ، اي بالتعاقب التاريخي ، هي التي فتحت آفاق المستقبل أمامه ، ومكنت لتصور التفاؤل التاريخي في حياته . وجدير بالذكر أن هذا الاخير هو تفاؤل ذو افق **دائري** . ومن هنا ، فهو مقترن

---

(٩٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٩٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة – ص ٧٣ .

بتصور « **العود الابدي** » : فالخصب بعود ، حيث يحل موسمه . وكذلك العقم (القحط) .

ومن الراجح ان ذلك كان مشروطا ومحددا بشروط وحدود المجتمع المغلق والمكتفي ذاتياً . فهو يعيد انتاج نفسه وفق الاحتياجات والمعطيات التي تتولد تباعا . هذا بغض النظر عن الاستثناءات التي تقتحم حياة الناس ، فترغمهم على الدخول في وضعية لم يكونوا قد تعودوا عليها . مثل ذلك ما يحدث أثناء التأزم الطبيعي ، كأن يحل قحط أو فيضان . بل لعل هذه الاستثناءات أسهمت في توطيد تصور الحدث المركزي ذي السياق الدوري المنتظم ، وذلك حيث خلقت الاحساس بضرورة تدخل الآلهة ليعيدوا الامور الى نصابها(٩٥).

وبذلك ، فبوسع الباحث ان ينظر الى طقوس « الزواج المقدس » على انها انطوت على وظيفتين . الاولى هي القيام بدور ناظم أو ضابط للزمن الزراعي ، بحيث أن تلك الطقوس جسدت أحد أشكال التعبير عن نشوء « التوقيت » و « التقويم » ، أي « الرزنامة » . أما الوظيفة الثانية فقد كمنت في تعبئة البشر بتصور التفاؤل التاريخي ، ذلك الذي يتحدد ، كما لاحظنا ، من خلال حركة « العود الابدي » . وهنا ، بالذات ، نتعرف على أحدد الجذور الاساسية لنشوء وازدهار ظاهرة « التنبؤ بالغيب » والاهتمام بحركة الافلاك لدى الاكاديين وأهل وادي النيل خصوصا ، ضمن العالم العربي القديم . اذ من شأن ذلك ان يسهل عملية ضبط تلك الحركة الخاصة بـ « العود الأبدي » . وهذا ما لاحظه رهط من المؤرخين والكتاب القدماء ،

---

(٩٥) في هذا الشأن يمكن القول ، مع اليزابيت فان بورن : « من المحتمل جداً ان الزواج المقدس في الأصل ، كان يقام فقط ، عند الحس بضرورة تدخل الهي اساسي بسبب كارثة طبيعية ، كجفاف طويل الامد ، أو زلزال ، أو طاعون يفتك بالشعب ، حتى اذا ما اعطت هذه الاستغاثة مساعدة الهية ، اعتقد انها نتائج مرضية ، أخذت مثل هذه الحفلة تتكرر أكثر فاكثر حتى غدت مندمجة بطقوس العبادة » . (اليزابيت فان بورن : الزواج المقدس في الازمنة الباكرة لارض الرافدين — أوريانتاليا ١٩٤٤ ، م ١٣ ، ص ٣٧) .

واعتبروا الاكاديين والمصريين روادا كبارا له(٩٦) .

أما الوجه الثاني من « الزواج المقدس » ، الذي يدخل في ابعاد ذهنية الجنس العربية ويتمثل بـ « كونية » هذا الحدث ، فهو تعبير عن النظر الى هذا الزواج على انه مركز الفعل الكوني . ان الكل بالكل يتجسد في هذا الحدث الباهر ، الفريد . بيد أن فرادته هذه تمتلك حدودها ، وتتضح في اطار الوجه الاول من المسألة ، وهو التفاؤل التاريخي ضمن آفاق « عود ابدي » للحدث الطبيعي . هذا يعني أن تصوري التفاؤل التاريخي وكونية الحدث يتشابكان ويتداخلان ، بحيث أن الواحد منهما يشير الى الثاني ويعلن عنه .

هكذا نواجه الموقف الذي يتحد فيه الزوجان الالهيان ، انانا ودموزي ، فتتصاعد اناشيد الثناء والمجد من الالهة مخاطبة الحبيب :

لتكن حاكماً يجلب الايام السعيدة ،
لتكن عيداً يضيء الوجه ،
لتكن نحاساً ينير الايادي ،
تعال مع الشمس ، ابق مع الشمس

---

(٩٦) نورد على سبيل المثال ، ما كتبه الكاتب الروماني شيشرون بصدد ذلك ، وان كان قد طرحه في صيغة لا تفهم منها الدلالة الوظيفية لتصور « التنبؤ بالغيب » و « قراءة الفلك » الا بصورة غائمة وغير مباشرة : « فاذا التمسنا شاهداً – على ما اسلفنا – في الماضي السحيق ، وجدناه في الاشوريين ، فقد مكنتهم سعة السهول التي اقاموا في رحابها ، ومنظر السموات التي تمتد مكشوفة على مدى البصر في كل صوب ، من أن يلاحظوا مسالك الكواكب ، وان يرقبوا حركاتها ، فسجلوا ما ادته اليهم مشاهداتهم ، وورثوا الاجيال التي اعقبتهم ، ما تحمله حركات الكواكب من دلالات على حظوظ الناس . من ابناء هذا الشعب نفسه عرف الكلدانيون ... ، والمظنون انهم واصلوا ملاحظة المجموعة النجمية زمانا طويلا ، واستغلوا هذه المشاهدات في اقامة علم يمكنهم من التنبؤ بحظوظ الناس ، ومعرفة المصير الذي قدر لهم .

والمعتقد أن المصريين قد اكتسبوا بدورهم هذا الفن نفسه عن اجدادهم خلال ماض سحيق يمتد الى اجيال لا يكاد يحصيها العدد » . [شيشرون : علم الغيب في العالم القديم – مصر نشر مكتبة الآداب بالجماميز ، دون تاريخ اصدار ، ص ٣٥ – ٣٦] .

ليمهد الهك الطريق امامك ،
ليمهده حاملو السلال وحاملو الفؤوس أمامك(٩٧) .

وكذلك في مخاطبة الملكة حبيبها ، كما مر معنا :

مجيئك هو الحياة

وأثناء ظهور الملكة في الحظيرة :

أيتها الملكة الجليلة يامن تجعلين كل شيء حلوا ،
أيتها الملكة الجليلة ، حين تدخلين الحظيرة ،
انانا ، تبتهج الحظيرة بك ،
يا عبدة الهيكل ، حين تدخلين الحظيرة ،
تبتهج الحظيرة بك . . ،
الحظيرة المقدسة تمتلىء بسببك قشدة ،
في الحظيرة هناك ابتهاج .

ان كونية الحدث تتضح ، هاهنا ، بالعمق الاكثر والدقة الاصوب عبر التركيز على « **الحظيرة** » ، ومن موقع الانطلاق منها . فهذه تمثل ، في المجتمع الزراعي ذي الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي ، مركز الوجود الفاعل . اذ منها ينبثق هذا الوجود ، وبغيابها يغيب . ان القشدة واللبن والسمن والحليب والبيض تمثل ، ملتحمة بالماء وبالزبل ، مركز الحياة ومنطلقها . بل ان هذه الكونية « الحظيرية » تفصح عن سمتها الأهم في مثل التعريف الكوني الاخصابي (الجنسي) التالي المستنبط من بغض النصوص : بعل زبل ، أي ، سيد الخصب(٩٨) ، و « الزبل » هو الكون خصبا . ومن ثم ، فالحظيرة هي التجسيد الاوفى لهذا الزبل .

---

(٩٧) صموئيل نوح كريمر : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ٧١ ـ ٧٢ .

(٩٨) انظر : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٠٩

ذلك يسمح لنا بالقول بأن تصور « الكونية » ، هنا : ذو سمات زراعية جغرافية وبيولوجية جنسية . وهذه ، بدورها ، تشير الى سمات وحدود دولة المدينة ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي .

يبقى الوجه الثالث من « الزواج المقدس » ، وهو « موسمية الحدث » . فما يتم على صعيد الوجود الزراعي الجغرافي والبيولوجي الجنسي ، ذو طبيعة **متفردة ومعممة** ، في آن . انه يحدث مرة ، وكل مرة . وهذا من طبائع الامور في مجتمع يحمل تلك السمات ، التي أتينا عليها . فهو يحدث في موسم الحصاد، حيث تنبعث الغلال اليانعة الناضجة التي طالما انتظرها الفلاحون المتعبون ، حتى الاعياء ، والكهنة والموظفون النهمون ، حتى الشره — وفي مقدمتهم الملك وحاشيته — .

انه يحدث ، حيث تضج الأرض بعبق الزهور ، والسماء بتغريد الطيور . انه يحدث ، حيث شذى الارز يبلغ الخياشيم ، الظافرة في المعركة مع الجفاف والقحط (العقم) .

ذلك نتبينه في خطاب الاثارة والاغراء والاغواء ، الذي وجهته عشتار الجميلة ، « الغادرة » ، الى جلجامش ، العائد من معاركه مظفرا :

خلال شذى الارز ستدخل بيتنا(٩٩) .
ولما تدخل البيت ستقبل العتبة والمقاعد قدميك .
وسيكون الملوك والاسياد والامراء خاضعين لك .
وسيجلبون لك غلال الروابي والسهول كضريبة .
الماعز لديك ستنتج ثلاثا والاغنام توائم .
وحمار الاحمال لديك سيفوق البغل .
وخيول عربتك ستكون مشهورة في السباق .

---

(٩٩) طه باقر يترجم هذا الشطر كما يلي (طه باقر : ملحمة كلكامش .. ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠) :

عندما تدخل بيتنا ستجد شذى الارز يعبق فيه

وثور الفلاحة سوف لا يـكون له منافس(١٠٠) .

فالعرس الالهي يحدث ، وفق ذلك النص ، أثناء المواسم الطيبة ، مواسم الخصب الجنسي (الطبيعي) والجنس المخصب . وهذا نستنبطه ، كذلك ، من معطيات اخرى ، تتمثل بتقديم الضرائب المتكونة من « غلال الروابي والسهول » ، ومن « الماعز والاغنام » ، وغير ذلك مما تجود به الطبيعة المزواجة بإنسانها وحيوانها ونباتها وباقي ظواهرها (ولا نقول بجمادها) .

واذا كان الأمر كذلك ، فان « العريس الالهي » و « العروس الالهية » يغدوان الحقيقية الكونية الكبرى . بهما يبدأ « النهار الجديد » بعد « ظلام طويل » . وبهما تحل « المعجزة »، فتقوم « القيامة » ويحل « الخلاص » ، حيث « يظهر المهدي المخلص » . هاهنا تفترع الابكار ، و « تحمل » الارحام. أن حجرات النوم تشهد ، اذ ذاك ، اجمل فصول الحب والجنس والخصب ، تلك التي تتخضب بـ « ماء الحياة ـ المني » و « الدم القاني ». هذه هي « الليلة الاولى » ، « ليلة الدخلة » ، التي يعلن فيها ، على رؤوس الاشهاد ، أن « الدم أصيل » وأن « الفرج المقدس » لم تمسه أيدي المردة دعاة الموت والقحط . ذلك كله تقدمه العروس « الخالدة » للعريس « الخالد » ، الملك شو ـ سين :

أيها العريس العزيز الى قلبي
ممتعة مسرتك ، عذبة ـ كالشهد
أيها الاسد ، العزيز الى قلبي
ممتعة مسرتك ، عذبة ـ كالشهد
« لقد أسرتني ، اقف مرتعشة بحضرتك
أيها العريس ، ستحملني الى حجرة النوم
...
« أيها العريس دعني أمنحك ملاطفاتي

---

(١٠٠) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٨٤ ـ ٨٥ .

أيها العذب الغالي ، بالشهد سأغسل [؟]
في حجرة النوم الملأى بالشهد
. . .
« أيها العريس ، لقد نلت مني متعتك
خبر امي ، فسوف تعطيك اطعمة شهية
خبر ابي ، فسوف يمنحك هدايا
. . . »
أيها العريس ، نم في بيتنا حتى الفجر
قلبك – انا اعرف اني أفرح قلبك
« انت ، لأنك تحبنى
سيدي الاله ، سيدي جنبي الطيب . . .(١٠١)

هكذا تتضح أمامنا السمات المركزية « للزواج المقدس » بقطبيه المقدسين: العريس والعروس . وبها تتضح ، كذلك ، بعض سمات الذهنية العربية الاسطورية . فهذه الاخيرة تبرز ، ضمن هذا الحقل ، بمثابتها « **منهجاً** » ، يستضيء به الانسان في سياق فهمه للطبيعة ولنفسه ، كما يوظفه باتجاه حث هذه الاخيرة على إحداث ما من شأنه أن يغني حياته ويخصبها . وهذا ينطوي على بعدين ، واحد ذهني وآخر عملي فعلي . بل ان البعد الثاني ، العملي الفعلي ، كان ، في مراحل متعددة من تاريخ الفكر (الذهنية) العربي القديم ، يتجسد بسلوك طقسي مباشر ، غالبا ما كان ينتهي بموت الممثلين .

---

(١٠١) صموئيل نوح كريمر : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٨ . ولقد قدم الباحث المذكور مقارنة بين هذا النص وبين « الاشطر الاربعة الاولى من (نشيد الانشاد) ، حيث تتضرع المحبوبة الى الملك الذي يفترض أن يكون سليمان ، الذي (تحبه العذارى) والذي (ادخلني الى حجاله) ا ليقبلني بقبلات فمه لأن حبك أطيب من الخمر » – وتنشد العذارى بعد هذا التضرع (سنبتهج ونفرح بك ، ونذكر حبك أكثر من الخمر . . . ان شو – سين ليس على غير شاكلة سليمان الايام المتأخرة) » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٧ ، ٦٨) .

ففي « بيت التمثيل او دار التمثيل او حوش التمثيل » ، الذي اكتشف في « الوركاء » بعد تنقيبات تمت في الستينات من هذا القرن ــ ويعود بناؤه الى ٣٠٠٠ ق.م في مقاطعة معبد الالهة انانا ــ كانت تقدم مسرحيات تتصل بـ « الزواج المقدس » و « موت وقيامة تموز » و « انمير كال والسيد من ارادته » ... ولقد كانت نهايات الممثلين ، في مراحل أولى من اقامة ذلك المسرح ، تتجسد بفعل درامي فاجع : الموت . ذلك ان شخوص المسرح لم يكونوا « ممثلين » ، بقدر ما كانوا جزءاً من ذلك الفعل الدرامي . لم يكن ذلك مبالغة وتهويلاً ، بقدر ما جسد الطموح الفعلي الى اعادة واستعادة الحدث الدرامي الكوني ، مقتل اله الخصب و « غيبته » . وكان ذلك يتم بطريقة تحث فيها الطبيعة على اعادة خصبها ، اي على الاسهام في انجاز « قيامة » الاله المقتول(١٠٢) . اضافة الى ذلك ، وجد ، كما اظهرنا في حينه ، طقس يتصل بتقديم الاضحيات والعطايا من الاطفال والامتعة والاغذية وغيرها .

واذا كنا في الصفحات الاخيرة اقتصرنا على نصوص من ما بين النهرين ، فإن مسألة الزواج المقدس وطقوسه الالهية تنسحب على كل المنطقة العربية المعنية هنا . ففي مصر ، كما في بابل والشام والقطاع المشاعي القروي من الجزيرة العربية والمغرب العربي ، لم يكن ذلك التصور للكون الطبيعي ــ الالهي ، « الذي يرى في كل مكان صراعاً بين الألهي والشيطاني ، بين قوى الكون وقوى الفوضى ، على حد قول ونسنك(١٠٣) » أمراً ، يقف منه الانسان موقفاً محايداً متفرجاً . « وهكذا نري ... أن الانسان ، يرفق التحولات الرئيسية في الطبيعة بالطقوس الملائمة ، فكان رأس السنة الجديدة مثلاً ، في كل من مصر وبابل ، فترة احتفالات ومباهج تمثل فيها معارك الآلهة مسرحياً ، أو تخاض فيها معارك صورية ... ففي بلاد بابل من الألف الثالث حتى الأزمنة الهلينية ، نجد احتفالاً برأس السنة يدوم عدة أيام ... ونعرف مثل هذه

---

(١٠٢) انظر حول ذلك : عوني كرومي ــ اطروحة في المسرح العراقي القديم . (ضمن مجلة : الاقلام ، آذار ١٩٧٩ ، ص ٦) .

(١٠٣) انظر : هـ. وهـ. ا. فرانكفورت ــ المدخل ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨ .

المعارك الصورية في احتفالات عديدة في مصر تدور حول هزيمة الموت ، والميلاد الجديد أو البعث ، يقام أحدها في (ابيدوس) أثناء (مسيرة أوزيريس الكبرى) السنوية ، ويقام آخر عشية راس السنة ، عند رفع عامود (جيد) ؛ ويقام ثالث في شكل معركة — على الأقل في عهد هيرودوتس — في (بيريميس) في الدلتا(١٠٤) » .

ولعلنا نقول ، من ذلك الموقع العتيد للمسألة ، أن تصور « الزواج المقدس » استمر في المناطق العربية ، بحيث ظهر ، لاحقاً وبوضوح بالغ ، في اهم دينين حتى نشوء الاسلام ، وهما اليهودية والمسيحية . (وقد اظهر صموئيل نوح كريمر ، كما مر معنا ، ذلك الأمر على صعيد اليهودية) . ولكن ذلك انطلق بتأثيراته حتى الحدود الاغريقية ، ومثل ، بالتالي ، تدليلاً على الفكرة المنهجية التالية . تلك هي أن المجتمع الزراعي — عموماً — ينطوي على العناصر الذهنية التي من شأنها أن تقود الى نشوء عقائد الجنس المسيّس المؤنسن(١٠٥) .

ومن الاهمية بمكان ، في هذا السياق ، أن نعرض لأمرين لهما مساس مباشر بتصور الخصب ، كما عالجناه فيما سبق . وتكمن أهمية هذين الأمرين ، ضمن ما تكمن فيه ، في انهما استمرا فاعلين ليس في اليهودية والمسيحية وحسب ، بل كذلك في الاسلام . الاول منهما هو تصور «الجن» أما الثاني فهو طقس « الاستسقاء » .

---

(١٠٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٨ — ٣٩ .

(١٠٥) كتب فيليب حتي ، معمما تلك الفكرة على بلاد الشرق الادنى القديم : « كانت عبادة قوى الخصب والانسال ، وهي القوى الطبيعية التي تتوقف عليها حياة المجتمع الزراعي ، جزءاً اساسياً من الديانة الكنعانية التي كانت بدورها مجموعة معتقدات وطقوس سامية الاصل . ومن ابرز معالم هذا الدين السامي القديم البكاء والنواح على الموت الموقت لاله الخضار في الصيف . ثم القيام بطقوس وعبادات من شأنها ان تعين هذا الاله على التغلب على اله الموت وعلى العالم السفلي وقيامه في الربيع عندما تسترد الشمس قوتها بعد أن تكون قد قهرت الشتاء وهزمته . ويسفر زواج الاله بعل من عشتروت الهة الخصب ،

فلقد تعرضنا لتصور « الجن » في موضع سابق من هذا البحث ، ورأينا موقعهم الضحل – حيث يظهرون بصيغة الغول والغيلان – من العملية الجنسية الاخصابية . ولكننا نواجههم ، هنا ، بصفتهم شخوصاً (كائنات) أخرى ذات خصائص متميزة . فـ « الجني » ، بحسب ذلك ، ليس هو الغول . وهذا ليس ذاك . ان « الغول » هو الكائن الهجين جنسياً ، الذي ليس هو بالذكر وليس هو بالانثى . إنه الذي لايخصب ، ويحول، في نفس الوقت ، دون حدوث الاخصاب . أما المصدر الذي تحدر منه ، فهو وضعية العقم والقحل . وهذا يشير الى أن تفسير منشأ « الغول » ، في الذهنية العربية الجزيرية ، لا يخرج عن دائرة تلك الوضعية . مع العلم أن ذلك التفسير يتسم بالسذاجة والبساطة والمباشرة . أي إننا ، هنا ، بعيدون عن التفسير الاكادي أو النيلي أو الشامي أو المغربي – الفينيقي – للعقم ، ذلك التفسير الذي يميل – بالقياس الى ذاك الجزيري – الى التعقيد والتوسط والوعي الذاتي التنظيري .

ذلك ما يتصل بـ « الغول » . أما على صعيد البحث في « الجن » ، فاننا نواجه كائنات من طراز آخر ، من الطراز الذي يفعل سلباً ، كما يفعل ايجاباً . أما هذا فيتم عن طريق التزاوج والتدخل في شؤون « الانس » . انه يتزاوج ويتناسل ويموت ، ويحقق ، من ثم ، وجوداً جنسياً

بعد قيامه من الموت ، عن بروز الطبيعة مرة أخرى بثوب قشيب من الخضرة والزهر . هذه الظاهرة الطبيعية كانت محور اسطورة بابلية قديمة عن الاله تموز الذي كان الكنعانيون يسمونه (ادون) . وعندما اقتبس الاغريق الاسطورة أصبح ادونيس . وكان مركز عبادة تموز وعشتروت (سيدة جبيل) عند منبع نهر ابراهيم في لبنان . ومن جملة الطقوس الدينية التي كانت تمارس في عبادة عشتروت في جبيل ، وقبل ذلك في بابل وفي بلاد الاغريق ، ومن ثم في صقلية وقبرص . وكان عند العبرانيين ، بحسب ما جاء في سفر حزقيال ١٨ : ١٤ ونيحا ١ : ٧ ، وسفر التثنية ٢٣ : ١٨ ، بغايا الهيكل . ولقد أصبحت عبادة هذا الاله الذي يموت ثم يقوم في جوهر الديانة المسيحية . والسيد المسيح بقيامته من الموت وطد الايمان في نفوس المؤمنين به بأن الموت ليس نهاية بل بداية ... » . (فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٥)

نظامياً . ولعل الجن ، في تزاوجهم فيما بينهم وفيما بينهم وبين « الانس» ، يتمثلون بـ « الملائكة » . وهنا ، نتبين احد اشكال الاخصاب الاستثنائية . فلقد أخبرنا ابو منصور الثعالبي أن البعض زعم أن « جرهماً كان من نتاج حدث بين الملائكة والانس . وزعموا أن بلقيس ملكة سبأ كانت من مثل ذلك النجب والترتيب(١٠٦) » .

وجدير بالملاحظة أن ذلك التماثل نظر اليه من موقع الاعتقاد بأن كلا الفريقين ذو طابع خفي مستتر . بل أن الرواية تحدثنا « أن الله خلق الجن قبل أن يخلق آدم بألفي سنة . . (وانها) في البدء كانت . . كلها صالحة(٧٠١) » ومن ثم ، فقد كانت قادرة على الفعل « الصالح » الخفي والنشط . أما الاسلام فقد عمق ذلك التصور حول « الجن » ، اذ اعتبرها من نسيج « ناري » . فلقد خلق « الجان من مارج من نار(١٠٨) » . اضافة الى ذلك ، راى الاسلام فيهم كائنات ينطبق عليها ما ينطبق على الانسان من « كفر وايمان » . فالقرآن يعلن بوضوح : « قل أوحي الي أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجبا . يهدي الى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا(١٠٩) » .

أن ما يهم الباحث ، في ذلك كله ، هو تصور الخصب الجنسي . فهذا الأخير ينسحب أيضاً على الجن ، كما ينسحب على غيرهم من الكائنات ، التي تشترك ، ولا بد ، في أمر واحد اساسي ، هو كونها مخصبة . وعلى ذلك ، فهي حين تبرز خيرة ، فانها تكون مخصبة . ولعلنا نتبين أهميتها اذا أخذ بعين الاعتبار أنها من « نار » ، أي من العنصر الكوني ، « المطهّر »

---

(١٠٦) ابو منصور الثعالبي : فقه اللغة وسر العربية ـ مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ص ١١٧ .
انظر كذلك : روم لاندو ـ العرب والاسلام ، نفس المعطيات القدمة سابقا ، ص ١٣ .

(١٠٧) روم لاندو : نفس المصدر الاخير والمعطيات السابقة .

(١٠٨) القرآن ـ سورة الرحمن ، آية ١٥ .

(١٠٩) القرآن ـ سورة الجن ، آية ١ و ٢ .

أولاً(١١٠) ، وأنها ذات نسيج « غير مرئي » ثانياً فكأنها تمثل هنا قوة فاعلة مخصبة تلتقي بتصور « النفس الكلية » للعالم . ومن هنا ، من موقع الذهنية المعنية هنا ، يغدو القول صحيحاً بأن « سروات الجن (أي وجهاء ووجيهات الجن) بنات الرحمن . . .(١١١) » .

ان « بنات الرحمن » يذكرننا ، هنا ، بـ « البنات الموءودات » ، اللواتي يقدمن ، كما مر معنا ، قرابين للاله . فاذا كان الاله ينبوع الخصب وكانت تلك البنات « بناته » ، فان هذه الاخيرات تعبير عن « روح » الاله . وهكذا ، فحين نعلم أن « . . .الجني (قد يعشق) امرأة وقد تعشق جنية رجلاً(١١٢) » ، فان ذلك ينطوي على مدلول خاص بالنسبة الى الاخصاب الجنسي البشري .

واذن ، فنحن هنا ، كما في مواضع أخرى سابقة ، لم نخرج عن السياق العام للذهنية العربية المعنية ، وان اختلفت الصيغ والتجليات المعبرة عنها .

عند هذا المنعطف من المسألة ، يبرز طقس « الاستسقاء » بصفته أحد الاشكال الطقوسية الهامة ، التي ظهرت في حالات التأزم المناخي (انحباس الامطار ، جفاف المزروعات الخ . . .) . فلقد كان من طبائع الامور ضمن الوضعية الاقتصادية والذهنية التي نحن في حقل دراستها ، أن يلجأ

---

(١١٠) حول ذلك يشير روم لاندو ، مقارنا اياه بالخرافات ـ والتعبير الصحيح هنا هو ، باعتقادنا ، الاساطير ـ السكندينافية القديمة . فهذه « تتكشف عن شبه رائع (بأساطير) العرب الاقدمين . ولقد ساعد المناخ على دفع هذه (الاساطير في الاتجاه الذي اتخذته . فبينا ادى المؤثر الدافىء في احتكاكه بالثلج والجليد الى خلق (عمالقة الصقيع » Frost giants السويدية ، خلقت الجن عند العرب من نار خالصة لا يشوبها دخان » (روم لاندو : العرب والاسلام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣) .

(١١١) ابو منصور الثعالبي : فقه اللغة وسر اللغة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٧ ـ ١١٨ .

(١١٢) احمد امين : قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ، مصر ١٩٥٣ ، ص ١٤١ . انظر حول هذه المسألة ، أيضا : ابراهيم بدران وسلوى الخماش : دراسات في العقلية العربية ـ ١ ـ الخرافة ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٣ ـ ٢٧ .

الانسان (الفلاحون المشاعيون القرويون بالدرجة الاولى) الى رفع الايدي الى « فوق » ، اي الى « الرابية » أو « السماوة » التي يرى انها تجسد امرين اثنين حاسمين . الاول يتمثل بـ « قيادة الكون وتوجيهه » ، والثاني يتضح بمثابته أحد تجليات الفعل الذي يتم باشراف تلك القيادة . الأول هو الاله ، والثاني هو المطر .

ولعلنا نستطيع تحديد الأمرين المشار اليهما بتعبيرين آخرين يمكن أن يكونا ـ في السياق الذي نحن فيه الآن ـ اكثر دقة وتعبيراً عن واقع الحال . التعبير الاول هو « الرب » ، أما الثاني فهو « الغيث » .

فـ « الرب » هو تلك القوة **العليا** ، أي التي تربو على كل شيء . ولقد أشرنا الى الظروف التي تولد فيها تصور « الرب » انطلاقاً من « الرابية » . فكان ذلك على أكثر ما يكون من الوضوح في البلدان النهرية العظمى ، وخصوصاً في ما بين النهرين ووادي النيل . ولكن تلك الظروف انطلقت ، أيضاً ، من العلاقة الطبيعية بين « المطر » و « الربو » أو « العلاء » ، بحيث نظر الى الثاني من حيث هو التجسيد الاخصابي الفاعل لذلك العالم العلي . وهذا يتضح خصوصاً في البلدان التي اعتمدت الى حد ما على الهواطل الموسمية .

ومن هنا ، برز المطر بمثابته « غيثاً » يقذف به الرب العلي السامي الى الارض العطشى ، فيحدث تزاوج بينهما يكون الناتج عنهما الثمر الوفير ، الذي يعيد للشيخ (الكون الشائخ) صباه .

ولكن ذلك لا يحدث ، وفق الذهنية الاسطورية المعنية هنا ، الا اذا تدخلت القوى الالهية ممثلة بالكاهن الاعظم (الملك الاله) ومجموع الكهنة وكل من له علاقة بالامر . واذا ما حدث أن خيبت الطبيعة الالهية الآمال المعقودة ، فحبست « الغيث » واحرقت الزرع والضرع ، فان الجهود تبذل بوتائر عليا قصوى باتجاه استدرار العطف والتضامن . ذلك يشير الى هيمنة تصور حول تعاقب منتظم في ظواهر الطبيعة (فصولها ومواسمها الخ ...) ضمن تلك الذهنية ، برز ـ كما أوضحنا في مكان سابق ـ تحت حد « القدر » أو « المصير » .

ولكن حينما كان يحدث خلل في ذلك التعاقب المنتظم، فان الذهن كان ينصرف الى التفكير في احداث وسائط خاصة ترفع الخطر المحدق. وهذا ما اتصل بتصور الاعطيات والقرابين والهبات الخ ... وفي سبيل تحقيق ضمانات كبرى على هذا السبيل، لجأ الكهنة والفلاحون الى « الاستسقاء ». ويخبرنا البروفسور ركمنز بأن « نقوش جنوب الجزيرة العربية (تشير) مراراً الى الاستعانة بقرار الآلهة من خلال المسأل، وكلمة (مسأل) تعبر فقط عن معنى (السؤال) عن شيء بدون اعطاء اية اشارة الى الطريقة المستعملة للحصول على اجابة من الآلهة. ونحن نعرف ان الاجراء الذي كان منتشراً قبل الاسلام في الجزيرة العربية كان يرتكز على الاستقسام في شكل الهام المؤشر عليها ... ويوصف استجواب الهام بانه اجراء مبدئي للحصول على جواب المسأل بشكل رؤيا تتم في المعبد(١١٣) ».

ويتابع الباحث حديثه، مشيراً الى ما استقرتحت اسم « استخارة »: « وهذا الشكل من الايحاء الذي يتم عن طريق الاعتزال في المعبد او النوم فيه للحصول على احلام تعطي جواباً على السؤال الوارد من الآلهة كان معروفاً للعالم القديم بأجمعه، وحتى الآن ...(١١٤) ».

ان ذلك يشير الى استحداث وسائط بين الانسان السائل والاله المسؤل من شأنها أن تحقق الوصل بين الطرفين في سبيل حل الامر المطروح. ولكن طقس الاستسقاء كان، من بين الطقوس الاخرى، حائزاً على أهمية خاصة نظراً لارتباط دلالته بأهم قيمة انسانية طبيعية، وهي الارض. ان الماء، ممثلاً بالمطر، يبرز هدفاً اعظم. وبذلك، فهو « الغيث »، اي القوة الطبيعية، التي تجسد امتداداً طبيعياً زراعياً لوجود تلك الارض ومن عليها من انسان وحيوان ونبات.

ان تلك الاهمية الاقتصادية لـ « الغيث » هي التي تفسر لنا، على الاقل، احد أهم أوجه نشوء صلاة الاستسقاء في العالم العربي القديم الاكادي والنيلي

---

(١١٣) البروفسور ركمنز: نقوش جنوب الجزيرة العربية للدراسات العربية. (ضمن وثائق ندوة الحضارة اليمنية التي نشرت في: مجلة الحكمة، عدن، ابريل ١٩٧٥، ص ١٧-١٨

(١١٤) البروفسور ركمنز: نفس المصدر والمعطيات السابقة، ص ١٨.

والشامي والمغربي والجزيري) واستمرارها حتى مراحل لاحقة طويلة ، من ضمنها المرحلة الاسلامية . فلقد كان « من بين عادات جنوب الجزيرة العربية التي يمكن ان تقارن بالتقاليد الاسلامية ، نستطيع أن نذكر أولاً الاستسقاء أو الصلاة والدعاء لنزول المطر في حالة الجفاف ، ويشير نصان سبئيان من القرن الثالث بعد الميلاد الى صلاة المطر في معبد مارب ، وهي صلاة انتهت بتعاويذ سحرية(١١٥) » .

هكذا تتضح العلاقة الداخلية بين الغيث (المطر) والعلو (السماء ـ الرابية ـ الرب) من طرف و « الجن » بصفتها قوى سرية طبيعية من طرف آخر . وهذه العلاقة ستتسع وتعمق أكثر فأكثر في مراحل لاحقة ، وذلك عبر استحداث « الوسائط » المتعددة بين « فوق » و « تحت » . ومن الدال الطريف ، في هذا الحقل من النظر ، ان صلاة الاستسقاء كانت تكتسب أشكالاً طقسية متنوعة . من ذلك مثلاً ما كان يعمل به في جنوب الجزيرة القديم من توظيف عمليات اصطياد الوعول وحيوانات أخرى كانت مخصصة لإله وثني كحجاء لجلب المطر . اضافة الى ذلك ، كان الامتناع عن الاتصال الجنسي ومزاولة الختان شكلين من تلك الاشكال . اذ ان هذا وذاك نظر اليهما على أنهما قربانان يقدمان للاله . ان تقديم « الجنس » قرباناً ، يعني « عتقة » لوجه ذلك الاله . ومن ثم ، فالامتناع عنه هو بمثابة تكريسه كلية بذلك الاتجاه الالهي . وهذا ، بدوره ، شبيه بعزل الفلاحين أثناء الحصاد ومنعهم من الاتصال الجنسي بالنساء(١١٦) ..

★ ★ ★

---

(١١٥) البروفسور ركمنز : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

(١١٦) انظر: البروفسور ركمنز ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٣ ، ٢٢ ، ١٨ . حول ذلك انظر أيضا: يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٤٧ .
ولتوسيع دائرة الضوء ، الذي نلقيه هنا على هذا التقليد الاسطوري ، نورد ما كتبه جيمس فريزر عن حالتين مأخوذتين من تجمعين بشريين ، واحد في أفريقية وآخر في فلسطين:
« اذا حدثت مجاعة أو شحت الامطار ، فان الناس (من شعب اكيكويو) يقررون فيما بينهم

←

ان « الزواج المقدس » ، وطقوسه المرافقة له والتي تمثل وجها صميمية من أوجهه ، لم يكن ، اذن وضمن السياق الذي نعالجه هنا ، أكثر من الفعل الانساني باتجاه انجاز وظيفتين ، كلتاهما ترتد الى موقف واحد . الوظيفة الاولى هي حث الطبيعة الكونية على تحقيق الهدف الاقصى المجسد بالخصب والوفرة ، وبقهر العقم والجفاف . أما الوظيفة الثانية فهي ممارسة « العبادة » . وقد اكتسبت هذه الاخيرة ، في فترات لاحقة ، استقلالاً نسبياً عن الوظيفة الاولى ، ولكن دون أن تفقد دلالاتها ، التي ظلت تشير الى أصولها .

أن يقدموا ضحية لهذا المكان (المقدس الذي يطلق عليه الاهالي أثوري الباكورو » - وعند ذاك يبقى جميع الناس في أكواخهم ، ولا يسمح لأحد أن يغادر مكانه عدا اربعة عشر رجلا كملا (وازوري) . وهؤلاء الذين يعدون الكهنة المختارون ، يصعدون الى التل ومعهم شاة . وهم لا يأخذون معهم نعجة قط لان الاله (ناجي) لا يقبل النعاج في مثل هذه المناسبة . ثم تشعل النار عند قمة التل وتقتل الشاة عن طريق الامساك بفمها وأنفها حتى تموت خنقا . ثم ينزع جلدها الذي يقدم لأحد اطفال هؤلاء الرجال العجائز ليرتديه . أما الشاة فتطهى ويغمس في شحمها فرع شجرة ، وترش الاشجار المحيطة بهم هذا الشحم . وبعد ذلك يأكل هؤلاء الرجال العجائز بعض لحم الشاة والا فان الضحية لا تقبل . أما سائر اللحم فيحرق بالنار ويترك للاله ناجي ليأكله . وبمجرد ان يفرغ الرجال من تأدية هذه الشعائر تأخذ السماء في الارعاد وهم يهبطون التل ، كما يهطل البرد بشدة الى درجة أن يضطر الرجال العجائز الى أن يغطوا رؤوسهم بملابسهم ويهرعون الى بيوتهم . وبعد ذلك تهطل المياه فوق التلال وتتدفق على جوانبها . وعلى نحو هذا قيل ان النبي (اليا) قدم الضحية فوق قمة جبل الكرمل المخضرة ، حتى تهطل الامطار ويضع حدا للقحط الذي ابتلى به بنو اسرائيل سنين عديدة . وما كاد النبي يفرغ من تأدية شعائره حتى تجمعت سحابة من مياه البحر ، وأظلمت السماء ، وهرع الملك الوثني في مركبته الى أسفل الجبل حتى يهرب من المطر الغزير الذي أخذ يهطل من السماء الغاضبة كالينبوع المتدفق ، في الوقت الذي أخذ يبصر فيه ما انتاب الأنبياء المزيفين من حيرة . (جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم - الجزء الثاني ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ١١٣ - ١١٤) .

كما أظهرنا أن ذلك كله من شأنه أن يلقي أضواء جديدة على تصور وحدة النظر بالعمل ، الرأس باليد ، في الذهنية العربية القديمة . يبقى ان نشير الى أن هذه الوحدة لم تكن مطلقة . فحد ضروري ، أواكثر، من استقلالية نسبية للنظر ازاء العمل يكشف عن نفسه ، أو يدع نفسه قابلاً للتقصي والكشف . وهذا ما نلاحظه من معظم النصوص الاسطورية ، التي أنجزها كهنة وشعراء وكتبةمتفرغون ، نسبياً أو كلياً ، عن العمل العضلي المباشر . من طرف آخر ، كان لاقتران النظر بالفعل على المسرح وفي الحياة الزراعية العامة والخاصة ، نتيجة هامة . تلك هي ان « الفعل » اكتسب قوة **تنفيذية هائلة** ، وأن « النظر » امتلك قدرة ضخمة على **الاقناع** . نقول هذا وذاك ، دونما اغفال للافعال وللتصورات الذهنية التي خرجت عن الخط الرئيسي المهيمن . فقد انطلقت هذه ، خصوصا ، من معاقل الفلاحين والعبيد المحتجين والناقمين المتمردين والمنتفضين ضد طغيان القصر والمعبد، القصر الالهي أو المعبد الملكي . كما نثبت ذلك دونما غض نظر عن الصراعات والمؤامرات والخصومات ، التي كانت تدور حول السلطة بين متنفذي الاريستوقراطية البيروقراطية ، في القصر والمعبد .

* * *

هـ ــ الفكر الاحتجاجي وآفاقه ، واشكالية الطريق المسدود بين الوهية دون ملوكية وملوكية بالوهية .

اذا كنا قد انتهينا الى قضية « الفعل » ذي القوة التنفيذية الهائلة و « النظر » ذي القدرة الضخمة على الاقناع ، فاننا نكون قد ولجنا المنعطف التاريخي والمنهجي، الذي من مواقعه نعمل على استقصاء وتلمس « **الخط الآخر** » الخارج عن الخط الرئيسي المهيمن وعليه. نقصد بذلك « **الفكر الفلاحي** » ، « **فكر الاحتجاج** » ، الذي تولد وتبلور في اطار المجتمعات العربية القديمة (ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي) .

ولعله من الضروري أن نشير ، في مستهل القضية ، الى أمر كنا أتينا عليه في موضع سابق من هذا الكتاب، ويشكل نقطة انطلاق على هذا الصعيد . هذا الامر يكمن في أن « الفلاح » ، وليس « العبد » ، هو الذي كون أحد قطبي الرحى الاجتماعي في المجتمعات المعنية هنا . وهذا يعني ، من ثم ، أن ما أطلقنا عليه « فكراً فلاحياً » لم يمثل ظاهرة هامشية ضحلة هناك ، بل له حضور ملحوظ . على الطرف الثاني، كان قطب الرحى الآخر قد تمثل بـ « الاريستوقراطي » الذي كان على رأس المجتمع بأصعدته المتعددة .

وهنا تبرز ملاحظتان منهجيتان تتصلان بالوضعية الذهنية الفكرية في تلك المجتمعات المشاعية القروية . الملاحظة الاولى تنهض على أننا اذ نتحدث عن مثل هذه الوضعية ، في صيغتها العامة الشاملة كل مناحي المجتمع ، فانما نعني بذلك وضعية واحدة موحدة بنسقين اثنين ، يتصل وجودها بهما ، كما ينطوي عليهما ضمنا وصراحة . ذينك النسقان هما « الاريستوقراطي والفلاحي » . بل لعلنا نقول ان تلك الوضعية تجسد ، في هذه الحال ، سياقاً واحداً ينظر اليه ، بالخط الاول ، على انه ذو بعد واحد . انه بعد المجتمع المشاعي الفلاحي والفكر (الذهنية) الذي تولد عنه بصفته فكر « الملكية والحيازة » . ومن الواضح أننا ، هنا ، ننظر الى الملكية والحيازة على انهما ينحدران من ينبوع واحد . وهذا يتمثل ، على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والحقوقي ،

بالتقاء « قطبي الرحى » في المحافظة على أساس العلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة ، وفي التمتع بشخصية حقوقية قانونية معترف بها .

أما الملاحظة الثانية فتكمن في التمييز الدقيق بين مستويي الوضعية العامة المعنية ، بحيث يخولنا ذلك التحدث عن « فكر فلاحي » و « فكر اريستوقراطي » . ففي حين يكون هذا الاخير فكر المستغلين ، فان الفكر الاول ، الفلاحي ، هو فكر المستغفلين (للعبيد) والمستغلين (من الاريستوقراطيين) .

من هنا ، نتحدث ، على الصعيد المعني ، عن « **مستويين** » فكريين ، وليس عن « **نوعيتين** » فكريتين . **هذه** هي النتيجة الاولى للقضية المطروحة . أما النتيجة الثانية فتتحدد بالنظر الى « الفكر الفلاحي » على انه فكر « **احتجاج** » **وليس** فكر « ثورة » .

ثم ، وفي ضوء ذلك ، اذا ما اخضعنا النصوص الاسطورية ، التي جعلنا منها في الفصول السابقة موضوع بحث لنا ، لهاتين النتيجتين ، فاننا نواجه واحدة ثالثة ، تتعين بكون تلك النصوص قد شارك في انشائها وبلورتها **أيضاً** الفكر الفلاحي. نقول ذلك وان استثنينا إجمالاً صياغتها اللغوية والاسلوبية، تلك التي ظلت ، في نهاية المسألة ، حكراً في أيدي عقل طبقة الاريستوقراطيين البيروقراطيين ، الكهنوت .

واذا بحثنا عن السبب العميق أوعن أحد الاسباب العميقة التي كمنت وراء تلك الوضعية بأوجهها (نتائجها) الثلاثة ، فاننا لا بد واجدون انفسنا امام الواقع التالي : ان طبقة الاريستوقراطية البيروقراطية ، التي طرحت نفسها كموجه للانتاج وكصاحب حق بالتصرف بفضل القيمة الاجتماعي ، استطاعت أن تفعل ذلك انطلاقاً من أن المنتجين المباشرين الرئيسيين (الفلاحين) كانوا في الموقع الذي أتاح لهم الدخول العملي الى عالم حيازة الارض والتصرف بها ، وامتلاك أدوات انتاجهم الخاصة . ذلك انه ضمن هذا الواقع تمكنت الطبقة المذكورة من تحقيق الوضعية المشار اليها بواسطة وسائل قسر لا اقتصادي ، اي

ايديولوجي(١١٧) . ومن هنا ، نتبين الدلالة المبدئية الكبرى لنشوء الذهنية العربية القديمة **عموما** . فهي ، في أساس الامر ، جسدت تلك الوضعية الاقتصادية العيانية ، وكرستها بصور اسطورية محددة . ولكنها رغم ذلك لم تستنفد بتلك الوظيفة النفعية (الذريعية) ، بل انطوت على عنصر نظري معرفي انطلقت منه جموع الكهان والكتاب لتفسير العالم على النحو المتاح .

يضاف الى ذلك انها(تلك الذهنية)كانت، كما ظهر معنا، أيضا حصيلة الفعل الذهني الفلاحي ، على محدوديته وضيقه ضمن هذا الاطار . ذلك أن هذا الفعل الذهني تمكن ، كذلك ، من أن يطرح شخصيته المستقلة ، وان بالحدود الثلاثة التي أتينا على ذكرها .

* * *

هنالك نصوص تتحدر من الذهنية العربية المعنية هنا يبرز فيها دور « الفلاح » ، على نحو واضح مفصح عنه ، بصفته « الفاعل الاعظم » . وقد نظر إليه من هذا الموقع لكونه اعتبر انه يملك القدرة على الفعل الاخصابي الذي يظهر ، كما أبنا فيما سبق ، بصفته فعلاً جنسياً زراعياً (حضرياً مدينياً) . من ذلك ، مثلاً ، النص التالي الذي تقدمه لنا اسطورة حوارية طريفة تدعى « خطبة انانا » ، وتدور حول اختيار تقوم به الالهة انانا بين الفلاح الالهي انكيمدو والراعي الالهي دموزي :

ويقول أخوها البطل المحارب اوتو :
يقول لإنانا المقدسة :
« عليك بالراعي زوجاً ، يا أختاه .
لم الاعراض عنه ، يا انانا العذراء ؟
طيب زبده ، وطيب لبنه ،

---

(117) Weltgeschichte : Ebenda, S. 268 .

وكل ما ينتج الراعي لذيذ .
عليك بدموزي زوجا ، يا انانا » .

غير انها لا تعير اخاها اذنا صاغية . فقد عزمت انانا على الزواج من الفلاح :

لن اقبل بالراعي زوجا لي ،
ولن يكسوني ثوبه الخشن ،
لا ولن يمسني اجود ما لديه من صوف .
لن آخذ ، انا العذراء ، الا الفلاح زوجا لي ـ
ذلك الفلاح الذي يزرع الخضار ،
ذلك الفلاح الذي يزرع القمح والشعير(١١٨) .

ان فكرة مركزية كبرى تكمن في النص السابق . تلك هي الاقرار بكون الفلاح واهب الحياة (الخصب ـ الجنس) ، ولكن مع الابقاء على دور « الراعي »(١١٩) .

ولنا أن نتبين في ذلك امراً هاماً على صعيدين ، اقتصادي موضوعي وذهني ذاتي . فمن **ناحية اولى** ، نرى في انتصار الفلاح في خيار (خصومة) الحب انتصاراً للحضارة الزراعية (المشاعية القروية) ، أي انتصاراً لدولة المدينة وللسياسة الحضرية على الاقتصاد الرعوي البدائي :

انت الراعي لا تستطيع ـ لكي تصبح زوجي ـ
أن تتحول الى فلاح ، وهو الرجل الذي
اريد صديقا ،

---

(١١٨) ثور كلد جاكوبسن : ارض الرافدين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(١١٩) انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ١٩٧ .

لا تستطيع أن تتحول الى صديقي انكيمدو الفلاح ،
الى صديقي الفـلاح(١٢٠) .

فلقد حسم الموقف (التاريخي) من قبل انانا **العذراء** ، التي ترغب في أن تهب بكارتها المقدسة لسيد الموقف ، الفلاح ، ذلك الذي **يزرع** الخضار والقمح والشعير . ان فعل أنسنة (تسييس) الطبيعة يبرز ، هنا ، على أوضح ما يكون البروز . **فهويغير** الطبيعة ، ولا يستجيب لها مستسلماً قانعاً ، كمايفعل الراعي . وهنا ، بالضبط ، تكمن عملية الانتقال من الطبيعة ، كما هي في ذاتها ، الى الطبيعة ، كما هي لنا في فاعليتها **وفاعليتنا** ، في آن .

ومن الواضح البين الوجه الآخر لعملية الانتقال تلك . ذلك هو الانتقال من الأمومة الى الأبوة . فتسلم الفلاح مقاليد الأمور ليس هو تأكيداً لدوره ازاء الراعي فحسب . انه ، كذلك ، اشـارة الى الدور العتيد الذي اخذ الرجل بممارسته على صعيد الواقـع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والذهني .

يبقى أن نقول ، على صعيد هذه الناحية الاولى من المسألة ، ان عملية الانتقال ظلت تحمل وشم المرحلة السابقة . وهذا ما اكتسب سـماته عبر اتجاه **مصالحة تاريخية** تتم بين الطرفين ، الراعي والفلاح ، يقطف ثمارها كلاهما ، كـل من موقعـه :

ومع هذا فلسوف أجلب لك القمح وأجلب
لك الخضـار ...(١٢١)

لقد كان ذلك من طبائع الامور ضمن علاقات اجتماعية (مشـاعية قرويـة) لم تتمكن — في حدود بنيتها الداخلية — من الوصول الى ملكية الارض الخاصة بصورة حاسـمة(١٢٢) .

---

(١٢٠) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(١٢١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(122) Weltgeschichte : Ebenda, S. 270 .

ولعل ذلك الوضع يفصح عن نفسه عبر الاسطورة الشهيرة بالأخوين. « هابيل وقابيل » وقتل الأخير للأول . فلقد كان لعملية القتل هذه لأحد ابني آدم على يد ابنه الثاني نتائج مأساوية كبرى في نفس الرب اليهودي . لقد ادين قابيل ولعن . فكان ذلك تعبيراً اسطورياً عن القلق والعسر اللذين الما بانتصار قابيل المزارع على هابيل الراعي . تجري بالاهتمام تلك المأساة الكونية ، التي ترافق ذلك الحدث . فالطبيعة كلها تغضب ، وتلح على ضرورة معاقبة الجاني . بل ان « الارض » خصوصاً تمتنع عن أن تنبت للقاتل خيراتها . وهنا تكمن احدى النقاط الاكثر اهمية في الاسطورة . لنقرأ ما يلي : « وعرف آدم حواء امرأته فحملت وولدت قايين . وقالت اقتنيت رجلاً من عند الرب . ثم عادت فولدت اخاه هابيل . وكان هابيل راعياً للغنم . وكان قايين عاملاً في الارض . وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الارض قرباناً للرب . وقدم هابيل أيضاً من أبكار غنمه ومن سمانها . فنظر الرب الى قربانه . ولكن الى قايين وقربانه لم ينظر . فاغتاظ قايين جداً وسقط وجهه . فقال الرب لقايين لم اغتظت ولماذا سقط وجهك . ان احسنت افلا رفع . وان لم تحسن فعند الباب خطية رابضة واليك اشتياقها وأنت تسود عليها . وكلم قايين هابيل أخاه . وحدث اذ كانا في الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله . فقال الرب لقايين أين هابيل أخوك . فقال لا أعلم . أحارس أنا لأخي . فقال ماذا فعلت . صوت دم أخيك صارخ الي من الارض . فالآن ملعون انت من الارض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك . متى عملت الارض لا تعود تعطيك قوتها(١٢٣) .

ان المسألة هاهنا تقوم على فعل القتل أولا ، وعلى ادانته ثانيا . فعلى الصعيد الأول ، نواجه **محاولة** انهاء الوضعية الرعوية، التي هيمنت طويلا في حياة اليهود البدو الرحل والرعاة . أما على الصعيد الثاني ، فنتبين احتجاج أولئك على تلك المحاولة وعلى الثمار التي يحققونها . ولكن قابيل قتل أخاه .

---

(١٢٣) التكوين ـ الاصحاح الرابع : ١ ـ ١٢ ، طبعة بيروت ١٩٥٢ .

ان هذا غدا حدثاً ناجزاً . لقد حدث الموت . ومن هنا ، فان هابيل فقد الكثير من قوته الأصلية العظمى لصالح الذي أخذ يبحث عن حل لـ « جريمته » . وهنا ، بالضبط ، ينبري الرب **نفسه** لتقديم مثل هذا الحل : « فقال قايين للرب ذنبي أعظم من أن يحتمل ... وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده ، فخرج قايين من لدن الرب وسكن في ارض نود شرقي عدن(١٢٤) » .

ان « المصالحة التاريخية » بين دولة المدينة الحضرية (الحضارية) والاقتصاد الطبيعي البدوي تتم هنا بوضوح . بيد أن ذلك اذ يحدث ، فانما يحدث من موقع القوة المستقبلية الدافعة، التي يمتلكها المزارع . والملفت هو أن الارض تستحوذ ، في هذا الاطار ، على أهمية عظمى . فلقد لعن الرب قابيل بان جعل الارض التي سيعمل فيها ، لا تعطيه قوتها . وهذا يشير الى أن الدم المسفوح عليها نتيجة قتل شرير ، ينقلب الى قوة لها تطيح بها القاتل . بل ان ذلك من شأنه أن « ينجس » الارض التي ترى ، حالئذ ، ان من حقها أن تقذف بـ « المنجسين » الى عالم اللعنة .

وقد تعرض جيمس فريزر لذلك التصور الخاص بالارض من حيث هي قوة انتقامية رهيبة ضد ما يرتكبه سكانها من آثام . فأشار الى أنه ليس غريبا على العهد القديم . وهذا يظهر كذلك في سفر الاحبار (اللاويين) ، حيث يحذر الرب « المنجّسين » من العاقبة : « فلا تقذفكم الارض بتنجيسكم اياها كما قذفت الشعوب التي قبلكم(١٢٥) » .

---

(١٢٤) التكوين ـ الاصحاح الرابع : ١٣ ، ١٦ ، نفس المعطيات السابقة .

(١٢٥) أنظر : سفر الاحبار (اللاويين) ١٨ : ٢٨ ، و : جيمس فريزر ـ الفولكور في العهد القديم ، الجزء الاول ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٧ ، وفي هذا السياق يخبرنا فريزر أن « القاتل .. كذلك عند المغاربة بسكان مراكش (يعد) شخصاً نجساً على نحو ما ، وهو يظل هكذا سائر سني حياته . فالسم ينضح من تحت أظفاره ، ومن يشرب الماء الذي غسل فيه يديه ، يصاب بداء وبيل . كما أن لحم الحيوان الذي يقوم بذبحه لا يعد صالحاً للاكل . وبالمثل كل طعام يشارك في أكله . فاذا وفد على مكان تحفر فيه بئر ، فان

أما الناحية الثانية من الفكرة المركزية المعنية (كون الفلاح ، في الذهنية العربية الاسطورية واهب الحياة ــ الخصب ، الجنس ــ والاقرار ، في نفس الوقت ، بدور الراعي) فهي من طبيعة ذهنية ذاتية . هذه الأخيرة تفصح عن نفسها من خلال تصور رئيسي يحكم تلك الذهنية من أولها الى آخرها . انه الامكانية الواقعية والحقوقية النسبية، التي استحوذ عليها « الفلاح » للتعبير عن وضعيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية والسيكولوجية . وعلى أساس ذلك ، اتيحت له القدرة على ممارسة موقف ذهني (نظري) نقدي ، أدى ــ أحيانا ــ الى نظرات وتأملات كادت أن تتحول الى موقف فلسفي . وقد تم ذلك في سياق الموقف الذهني الأساسي الحاسم لعقل الاريستوقراطية البيروقراطية ، الكهنة ، وبالتوازي معه ، وبالتعارض معه ، في أحيان كثيرة .

اما الوجه الآخر من الناحية تلك فينهض على وجود بعض خطوط التداخل والتلاحم القوية كثيرا أو قليلا بين ذهنية العالم الجديد ، عالم دولة المدينة الحضرية (الحضارية الزراعية) من طرف، وبين ذهنية العالم القديم، عالم الاقتصاد البدائي المشاعي ــ الطبيعي من طرف آخر . وهنا نلاحظ أن ظاهرتين اثنتين من هذا العالم الاخير ظلتا « قيد الحياة » مع انبلاج عالم دولة المدينة الجديد، بما فيه من أوضاع معقدة وطريفة مستجدة . تينك الظاهرتان هما الطوطمية والسحر(١٢٦) . وقد كنا ، في مواضع اسطورية سابقة ، قد اشرنا الى

→

المياه تتسرب في باطن الارض في الحال . وقد أخبرني أهالي منطقة (الحيانية) في بلاد المغرب ، ان القاتل لم يكن يسمح له أن يسير في حقول الخضر ، أو يدخل حدائق الفاكهة ، أو أن تطأ قدمه مكان درس الحنطة أو يدخل مخزن الغلال أو أن يسير بين الخراف . والقاعدة المألوفة ، وان كانت لا تتبع بشكل عام ، الا يقوم القاتل بذبح ضحية عيد الاضحى بنفسه » . (جيمس فريزر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٦ ــ ٧٧).

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ ، هنا وجه الصلة بين « النجاسة » والاحكام الرادعة عن دخول عالم « الخصب » .

(١٢٦) انظر في ذلك : Weltgeschichte - Ebenda, S. 269 .

ذلك في أسيقة ومشكلات اخرى .

والشيء الجدير بالانتباه ، هنا ، هو الطابع الاقتصادي الواقعي (الزراعي) المباشر للاسطورة التي نعالجها ، « خطبة اانا » . ففي أثنائه وايقاعاته الدافقة بـ « الحيوية الواقعية » تغيِّب الهلوثات العقيدية السحرية ، الى درجة ملحوظة .

تلك الواقعية المباشرة ، التي يحس بها المرء مفعمة بعرق الفلاح المكافح من أجل غلاله ، من أجل طعام البشر ، الشعير والقمح ، والتي يمكن أن تقود الى شخصية « **الفلاح المستغل والمضطهد** » على أيدي جلاديه(١٢٧) ، ترتد الى وراء في اساطير أخرى ، مفسحة الطريق واسعة عريضة أمام « **الفلاح الاله** » ، الفلاح « الفضة واللازورد » ؛ الفلاح الذي يرقى الى سدرة المبتدى الكوني والمنتهى الكوني . وفي هذا تناقض صريح لا يمكن فض الستر عنه بعيداً عن تفهم الشخصية المزدوجة للذهنية الاسطورية الخاصة بالطبقة العليا ، الاريستوقراطية البيروقراطية . لنقرأ النص التالي ، الذي من شأنه أن يلقي ضوءا ساطعا على مثل ذلك « الفلاح السيد » :

خسّ شعري مزروع قرب الماء ،
خس كاكول ، شعري مزروع قرب الماء ،
ممشطة [؟] ناعمة خصله (؟)المتشابكة
مربيتي (؟) كومتها عالية ،
من شعري الوافر النماء في الماء ،
جعلت خصله الصغيرة كومة مكتنزة ،

---

(١٢٧) هاك الصورة المأساوية التالية عن « هذا » الفلاح في مصر : « الم تتمثل حياة الفلاح الذي يحرث الارض ! والجاني المشغول بجمع الضرائب ، يعاونه الجنود المسلحون بالعصي ، والزنوج بسعف النخيل يهيبون به : (هيا بالحنطة ، فاذا لم يسلمها يرمى ارضا ويكبل ويغطس في القناة ، رأسه في أسفل... » . (مونتي : الحياة اليومية . ضمن : لبيب عبد الساتر – الحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧) .

انها تنظم « اغرائي »
« اغرائي » ـ شعري هو الخس الذي هو أفضل النباتات .
الاخ اجتذبني بنظرته المانحة للحياة
شو ـ سين قد اختارني . . .
« أنت سيدنا ، أنت سيدنا ،
فضة ولازورد ، أنت سيدنا ،
فلاحنا الذي يجعل نباتات الحبوب تقف عالياً : أنت سيدنا(١٢٨)

انه لمن الاهمية والطرافة المنهجيتين أن نواجه « الفلاح » في المجتمعات المشاعية القروية العربية في صورتين ، واحدة تمثل اعترافا اقتصاديا (زراعياً) بشخصه الواقعي الفاعل . وأخرى تتمثل فيها الطريقة التي تفهم الاريستوقراطية البيروقراطية من خلالها الموضوعات التي لا تدخل في دائرتها الواقعية المباشرة .

فحسب هذه الطريقة يُبدأ بفهم الكون انطلاقاً من الآلهة الكونية ، بحيث يغدو المجتمع والطبيعة منعكسات متولدة عنها . وهذا يؤدي الى القول بأن « الزواج **الالهي** المقدس » يصبح المثال الذي يحتذى من قبل الناس في تزاوجهم الاخصابي الجنسي ، بدلا من أن يكون هذا الاخير منطلق ذاك وأساسه الواقعي . وبصيغة أخرى ، ان ما يحدث « تحت » ، **ينجيّر** لحساب « فوق » ، بحيث يظهر هذا الاخير وكأنه نقطة البدء .

وهذا يتضمن ما أشار اليه ماركس من ان المحاصيل ، في اطار تلك العلاقات المهيمنة ، تعتبر خاضعة لقدرات وامكانات الملك الالهي ، وليس للظروف الجوية الطبيعية . وبذلك ، تغدو الجغرافية الطبيعية ملحقة برغبة وقدرة ومطامح

---

(١٢٨) صموئيل نوح كريمر : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ ـ ٧٠ .

الملوك الآلهة(١٢٩) .

ونلاحظ ان « الفلاح » ، في كلتا الصورتين المقدمتين هنا ، يبقى محتفظاً بشخصيته الاعتبارية المعترف بها حقوقياً ايديولوجياً واقتصادياً موضوعياً .

بغض النظر عن أن هذا الاعتراف ظل ، بمعنى ما ، مجيراً لصالح « الاريستوقراطي » . وحري بالقول ان هذه العملية هي ، في اساسها ، عملية سياسية اجتماعية . اذ هاهنا تظهر النظم الالهية الطبيعية كما لو كانت نظماً اجتماعية انسانية عيانية . ومن ثم ، فالدولة الكونية الالهية ، في الذهنية الاسطورية ، تبدو بصفتها دولة بشرية مسيسة .

هكذا تتضح كونية السياسة والفعل السياسي (كما تتضح سياسة الكون والفعل الكوني) . انهما يتصلان اتصالا مباشرا بالوجود الاجتماعي بممثليه الرئيسيين ، الفلاحين والاريستوقراطيين . وهذا،بدوره،يقودنا الى فكرة منهجية ذات شأن خاص في هذا المجال . تلك هي ان ذينك الحقلين لم يكونا وقفاً على طبقة واحدة ـ كما هو الحال في المجتمع العبودي الاغريقي والروماني ـ . وكان من نتائج هذه الوضعية أنها جعلت من الفلاحين قوة سياسية وايديولوجية ذات حضور نقدي ازاء القوة السياسية والايديولوجية الاخرى الرئيسية ، الاريستوقراطيين .

وبطبيعة الحال ، فان بروز تلك الوضعية انطوى على بعد آخر ، هو الاحساس بالحدث الاجتماعي السياسي في سياقه التاريخي . فالصيغة الاسطورية للحدث الاجتماعي والطبيعي كانت الاطار الذي تحرك فيه سياسياً في المنحيين الاجتماعيين ، الفلاحي والاريستوقراطي . وبهذا تكون الاسطورة ،

---

(١٢٩) في واحد من « اناشيد الفرح » ألقي أثناء اعتلاء أحد الملوك المصريين العرش ، جاء ما يلي :
« ابشري ، أيتها البلاد كلها ، لقد حلت أطيب الأوقات ! لقد حظيت البلاد جميعها بربه لها ! ... ان الماء ليركد ولا يجف ، والنيل آت بفيضان . والايام طويلة (الآن) ، والليالي لها ساعات والأقمار تجيء بلا خلل . لقد ارتاحت الآلهة وهدأ بالها وغمر الفرح قلوبها ، والناس يحيون (في) ضحك وعجب » . (جبون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٩) .

صيغةً ودلالة ، واحدة من الامكانات الذهنية الكبرى : التي استنفدها الفكر العربي في المجتمعات المشاعية القروية للتعبير عن قضاياه وخصائصه .

واذا كان الامر على هذا النحو ، فان ما قاله يوشيكاوا من ان التاريخ لدى الصينين القدماء كان بمثابة «مرآة للانسان»(١٣٠)، يصح كذلك بالنسبة الى سكان المجتمعات العربية القديمة ـ فهؤلاء رأوا في الاسطورة سياقاً تاريخياً يلتئم مع الحدث الاجتماعي الطبيعي التئاما داخليا كليا . (وهذا ما اوضحناه سابقا في نطاق الحديث عن الزمان والتاريخ والابدية والازلية . ولكننا ، هنا ، سنتعرض لواحد من مظاهر هذا التصور ، وهو « الموت » . ان اكثر الشواهد عمقاً على ذلك الموقف يمكننا ان نتبينه في « كتاب الموتى » . ففي هذا الكتاب ، وفي ما يتوازى معه من نصوص لدى الشعوب الأخرى للعالم العربي القديم ، يقفز الى النظر ذلك الاحساس الذي يعلن عن نفسه بمثابته تعبيراً عن المفارقة المرة المأساوية للخروج من العالم الدنيوي الى العالم « الأخروي » .

وخليق بالملاحظة العنوان الأصلي لذلك الكتاب . هذا العنوان هو « خروج الى ضياء النهار » . فهنا نجد انفسنا وجها لوجه أمام جدلية التحول من « الليل الى النهار » ، اي من الظلمة الى الضياء . بيد انه سوف يكون بعيداً عن السياق التاريخي فيما لو فهمنا ذلك انتقالاً من الفوضى الى النظام . ذلك ان مثل هذا الانتقال نسجله في حالة التحول من عالم ماقبل التكوين الى عالم التكوين .

ان الانتقال من الليل الى النهار ومن الظلمة الى الضياء هو بمثابة تحول من وضعية مثقلة بالهموم والاضطراب وفقدان العدالة ـــ نسبياً ، اي ضمن حياة الفلاحين والعبيد وحياة الاريستوقراطيين واتباعهم ـــ الى وضعية السعادة الابدية . ولكن هذه السعادة نفسها يمكن امتلاكها فقط من مواقع العالم الأول ، عالم الليل . ومن هنا ، كانت الاهمية الخاصة للحساب

---

(130) Yoshikawa : L'homme et L'epopé en chin et dans le monde Occidental - Diogéne, 1963 , No. 42 , P. 17 .

والميزان ، اللذين يشرف عليهما الاله الشهيد المخلص أوزيريس . وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ان الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية كانت على راس من تبنى الاعتقاد بذلك التحول من الوضعيتين المشار اليهما ، فان التساؤل التالي يغدو صحيحاً ضمن السياق الذي نحن فيه : وإذن ، فكيف يكون الامر بالنسبة الى طبقة الفلاحين وجموع العبيد المضطهدين في « العالم الاول » حتى العظم ؟! هاهنا ترتفع نسب الاحساس بالمقارنة المرة المأساوية للخروج من العالم الاول الى العالم الثاني .

ان ذلك، بمجمله وبتفصيلاته ، يضعنا وجها لوجه أمام وضعية الاحتجاج التي جسدها النشاط الفلاحي (والعبيدي بصيغة ما) المناوىء للسلطة العليا . ولكنه ، كذلك ، يتيح لنا الامساك بأحد المفاصل الرئيسية لإشكالية ذلك الاحتجاج وتعقيداته وصعوباته . فلقد كان على هذا الاخير أن يكتسب أكثر سماته من التصور الاريستوقراطي الاسطوري للانتقال من وضعية البؤس (العالم الدنيوي) الى وضعية السعادة (العالم الاخروي) .

ولعلنا نتبين ، من زاوية رؤية أخرى متممة للاولى ، الصورة التي يتجسد فيها « التناقض » في اطار الذهنية العربية الاسطورية القديمة ومن موقعي الفلاحين والاريستوقراطيين ، معا .

فانطلاقاً من ان الفلاحين كانوا ، بحكم آفاقهم وامكاناتهم الذهنية المتبلورة ضمن توجهات وضعيتهم الاقتصادية الاجتماعية ، قادرين على التعبير عن هذه الاخيرة بصيغ ايديولوجية مسيسة: فانهم قدموا اسهاما مرموقا على صعيد الفكر السياسي الايديولوجي في العصور القديمة ، عموماً .

بيد ان النتيجة الاكثر أهمية وخطورة ، في اطار المسألة الفكرية ، تفصح عن نفسها عبر الامكانات المرموقة التي تولدت باتجاه صياغة وبلورة تصور عن **الجدلية الاجتماعية** . فقد كان التعبير عن هذه ممكناً ليس من موقع واحد فقط ، هو الاريستوقراطي . ان ذلك كان وارداً ، أيضا بل بالدرجة الأولى ، من موقع فلاحي . وهذا ما أعطى الجدلية ، المعنية ، عموما ، دلالة خاصة على صعيد المجتمعات المشاعية القروية العربية .

وقد تواتر ذلك النقد الايديولوجي (الاحتجاجي) بين العتب الخفيف والهجوم العنيف الصارم ، مروراً بالشك والارتياب والتحفظ ... ففي رسالة يوجهها أحدهم الى الاله مردوك ، عن طريق شخص آخر ، نلاحظ وجود مثل ذلك العتب بغية الحصول على بعض الحظوة عنده :

خاطب الربَّ أباك ، هذا ما يقوله خادمك ابيلاداد
لم قد أهملتني ؟
من ذا الذي يأتيك بواحد يحل محلي ؟
اكتب الى الاله مردوك ، فأنت اثير لديه ،
لعله يكسر لي قيودي ،
فأرى وجهك عندئذ واقبل قدميك !
واذكر كذلك عائلتي ، كباراً وصغاراً ،
ارحمني من أجلهم ، واجعل عونك يبلغني(١٣٣) !

وفي وثيقة مصرية تسجل حواراً بين رجل يريد الانتحار وبين روحه المسماة « با » ، نقرأ النص التالي ذا الدلالة النقدية الواضحة :

لمن اتحدث اليوم ؟
الاخوة أشرار ،
واصدقاء اليوم لا يحملون الحب ،
والقلوب قلوب لصوص .
كل انسان يستولي على خيرات جاره ،
ويفنى الانسان اللطيف .
لمن اتحدث اليوم ؟
لم يعد هناك حكماء ،

---

(١٣٣) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٤٣ .

والارض متروكة لمن يرتكبون المظالم(١٣٤) .

في كلتا الوثيقتين نلقى روح العتب والقلق والشك والاضطراب توجه سهامها بمنحيين ، يصبان في مقر واحد ، السلطة والآلهة . فاهمال مردوك وغياب الحكماء من طرف ، والدعوة الى كسر القيود وسيادة الاشرار من طرف آخر ، ان هذا جميعاً يمثل احدى صور النقد الخفر اليائس ضد ذينك القطبين .

ويتبلور هذا النقد بافق اكثر عيانيةو صراحة، وذلك بمزيد من الوضوح في اقتران القصر بالمعبد . ففي القصيدة البابلية المدعوة بـ « لدلول بيل نيميقي »، اي « سأمجد رب الحكمة » ، نقرأ ما يلي :

لم يكن همي الا الضراعة والصلاة .
ولم يكن في خاطري الا الضراعة ؛ والتضحية دوماً عادتي .
وكانت أيام عبادة الآلهة فرحة قلبي ؛
عبادة الملك كانت مسرتي .
ووصيت أهل مزرعتي بالتمسك بطقوس الآلهة ،
وعلمت شعبي احترام اسماء الآلهة ؛
علمت الجنود احترام القصر .
ليتني كنت أعلم أتسر هذه الامور الآلهة ؟
وذلك لان ضروبا من الآلام قد حلت به ، رغم فضيلته :
السوط علي رهيب .
أنخس ، والمنخس نفاذ .
لم ينجدني اله أو يمسك بيدي ،
ولم تعني الهتي ولم تشفق علي(١٣٥) .

---

(١٣٤) جون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٢ . وقد قمنا بتغيير في بعض الصيغ المترجمة ظناً منا ان ذلك ادعى الى الدقة .

(١٣٥) ثوركلد جاكوبسن : أرض الرافدين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

وقد تعاظمت عملية الشك والتشكيك بالآلهة الملوكية (آلهة الدولة) ، بحيث قادت الى نقطة الكفر بها ، والى رفضها بمثابتها وهماً خالصاً . ولا بد من القول بأن ذلك الوضع مثل الحصيلة النهائية لحالة اجتماعية اقتصادية اتسمت بالاضطراب والقلق والطغيان والبؤس . لقد اخذت الارض تميد تحت أقدام الكهنة (المعبد) ، الظهير الحي الفاعل المباشر للقصر :

لو كنت أعلم أين الاله ، لقدمت له بالتأكيد قرباناً(١٣٦) .

هذا ما أطلقه الناقمون المتنفضون المتمردون في مصر في اعقاب الانتفاضة الكبرى أثناء « الفترة الانتقالية الاولى ». وقد اتضح عنصر الشك والتشكيك ذاك عبر رفض « العالم الآخر » والدعوة الى خلق عالم « ارضي خاص » . وهنا ، نواجه أمراً عظيم الدلالة بالنسبة الى تطور الذهنية الهرطقية (الفلاحية خصوصاً) : ان الكون يرد الى هذا العالم الارضي ، ويصبح الاهتمام مقتصراً أولاً وأخيراً عليه .

« تزول الاجيال جيلاً بعد جيل منذ أزمان أسلافنا . . . والذين
اقاموا المباني ، تلاشت أماكنهم . ما الذي جرى لهم ؟
« لقد سمعت أقوال (الحكيمين القديمين) امحوتب وحرْدْيف) ،
اللذين يردد الناس عباراتهما — (ولكن) اين اماكنهما (الآن) .
لقد سقطت جدرانهما وزالت اماكنهما ، وكأنها لم تكن .
« وما من أحد يعود من هناك ليخبرنا عن حالهما ، ليخبرنا
عن مشاعرهما ، ليطمئن قلوبنا الى أن نذهب نحن أيضاً الى
المكان الذي قد ذهبا اليه » .

واذا كان الامر على هذا النحو ، فاذن :

« امرحوا ولا ترهقوا النفس ! هل للانسان أن يأخذ
شيئاً مما اقتناه معه ؟ وهل عاد الينا واحد من
الراحلين ؟ »

---

(136) A. Moret : L'Egypte pharaonique. In : G. Henotaux, ed. , Histoire de la nation egyptienne. T. 2. Paris — Plon - 1931, P. 203 .

ان المرء ليغدو هنا أمام ضرورة البحث عن طريق جديد ، آخر ، يحقق فيه كيانه البشري بعيداً عن هلوثات الكهنة حول العالم « الآخر » ، الذي يراد له ان يمثل البديل عن « هذا » العالم . ان رفض « العالم الآخر » هو الوجه الآخر لمسالة واحدة ، هي البحث عن طريق جديد . أما الوجه الاول من هذه المسألة فيكمن في رفض الواقع الاجتماعي الاقتصادي والسياسي المضمخ ببركة المعبد الالهي – الملوكي . بيد أن الاشكالية في هذين الوجهين من الرفض عميقة حادة : انها اشكالية العجز عن تجاوز ذلك الواقع ، والنوسان في حدوده . وهنا ، ثانية ، نواجه ما كنا قد واجهناه في مواضع سابقة : المراوحة في دائرة الجدلية الاجتماعية للواقع المشار اليه ، جدلية التوازن بين قطبي الاندماج والتنابذ ، بعيداً عن جدلية الحسم عبر تجاوز جذري (ثوري) .

في ذلك السياق من العملية ، تبرز القدرة الكبرى للاله الملك على لئم الشرخ الواقع بين طرفي المعادلة . انه – وهو المتمتع بكل القدرات (الأسماء ، السمات) – في الموقعالذي يتيح له وحده ان يعيد البناء المصاب ببعض التداعي الى سابق عهده المجيد . ام لا ، وهو – الاله الملك – « أبو المشاعات الكثيرة »(١٣٧) . ولعل ذلك يشير الى ما عناه ماركس من انه يتوجب على « الحاكم والاريستوقراطية ان يحترما الطمأنينية ، والتوازن ، والنظام الاجتماعي التقليدي الثابت(١٣٨) » . وهذا ما دعاه يون بانو ، بحق ، مبدأ « نفي الفعل » أو « صيانة وحدة الجماعة »(١٣٩) . ذلك انه يوجد هنالك مصلحة عامة مشتركة بين الطرفين في الابقاء على الوضعية في حدودها العامة الرئيسية ، انطلاقا مما تعرفنا عليه سابقا تحت حدي « الملكية » و « الحيازة » .

ولكننا في الحالة التي نحن فيها ، نلاحظ ان التدخل في شؤون دولة المدينة المهددة أوضاعها – نسبياً – ، هو من اول الامور المطروحة على بساط

---

(137) Weltgeschichte - Ebenda, S. 143 .

(١٣٨) انظر : يون بانو–التكوين الإجتماعي الآسيوي .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٥

(١٣٩) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

البحث . وهنا يغدو من واجبات وحقوق « الأبوة » ان يتدخل « الاب الاعظم » ليعيد الوضع الى نصابه .

واذا ما عدنا الى تصور « العالم الآخر » ، الذي يرفض الاخذ به أو يشك في وجوده في القصيدة الاسطورية « لدلول بيل نيميقي » ، فاننا سوف نجدان «عالم النهار» ، الذي يعقب « عالم الليل » في « كتاب الموتى » ، يرفض من أولئك بمثابته وهماً لا يغني جماله الميتافيزيقي عن مرارة الواقع الكثيف .

ومن الملاحظ أن كتاب تلك النصوص ينتمون ، على الأقل ، للشرائح الوسطى من الاريستوقراطية البيروقراطية . وهذا يشير الى أن روح الشك في الآلهة واتجاه نقدهم لم يبقيا في حدود التقاطب بين الطبقتين الكبريين ، الفلاحين والاريستوقراطيين . بل ان الوضعية الاجتماعية غير الموحدة في اطار الطبقة العليا انعكست على مواقف الآلهة ـ الملوك من مرؤوسيهم واعوانهم ومن جموع الفلاحين الفقراء والعبيد(وكذلك الحرفيين والتجار ، على محدوديتهم(١٤٠)) .

والذي يلفت النظر على الصعيد المنهجي الاجتماعي تلك العلاقة التي قامت بين « السيد » و « الفقير » . فحسبمثل انتشر في مصر ، نتبين المبدأ التالي : « لا يلفظ اسم الفقير الا من أجل سيده(١٤١) » . وقد تبلورت هذه العلاقة من خلال المبدأ الاقتصادي الحقوقي التالي : « عمليات العدالة

---

(١٤٠) ينصح ملك مصري طعن في السن ابنه وخليفته : « أنت يامن ظهرت كاله ، اصغ الى ما أقوله لك .. لا تملأ قلبك بأخ ، أو صديق ، ولا تجعل لك خلصاء ـ ذلك ما لن يحمد عقباه .. لقد أعطيت الفقير .. ولكن الذي أكل زادي هو الذي قاد جندا في وجهي .، والذين ارتدوا أفخر ثيابي هم الذين نظروا الي كخرقة بالية » . (جون . ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٩١) . حول التناقضات بين أركان الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية والخصومات والمعارك التي تجلت فيها ، في بلدان الشرق القديم ، انظر :
Weltgeschichte - Ebenda, S. 269 .

(١٤١) جون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٦ .

يجب الا تتدخل في أمور الملكية(١٤٢) » . ذلك أن هنالك نواظم ثابتة لا يجوز تخطيها وخرقها باسم اي مبدأ حقوقي أو اجتماعي أو انساني عام . ولعل قانون حمورابي الشهير يمثل احد نقاط العلام على هذا الصعيد . ففيه اكتسبت تلك العلاقة الطبقية وضوحاً حقوقياً متميزاً . ومن ثم ، فهو قد اسهم ، بقدر كبير ، في بلورة التقاطب الحقوقي والذهني النظري السابق على الفلسفة بين الفكر الفلاحي والآخر الاريستوقراطي . بهذا المعنى ، نرى في « قوانين حمورابي » ما نراه في الموروث النظري الحقوقي،الذي خلفه ارسطو من الحضارة العبودية الاغريقية . نقول ذلك بعد ان نكون قد وضعنا الامرين ـ بطبيعة الحال ـ في سياقيهما التاريخيين والتراثيين الدقيقين .

ان الفكر الاجتماعي ، الذي عبر عن الجدلية الاجتماعية في المجتمعات المعنية هنا ، كان قد تبلور في سياق العملية النقدية التي وجدت ، في حالات عديدة ، تطبيقها الفعلي . أما هذه العملية نفسها فقد بلغت حدتها وعمقها حيث تمثلت بالحقلين الرئيسيين اللذين أتينا عليهما ، وهما القصر والمعبد . وغالبا ما اقترن ذلك بطموحات وتأملات رومانسية ، تقود الى « الفردوس المفقود » و « الخلاص » .

ان صورة بليغة يقدمها نص يهاجم فيه صاحبه ، بعنف صاعق ، أجهزة الدولة القمعية ، تلك التي تجعل من الفلاحين موضوع نهب واضطهاد قاسيين . وهو يركز هجومه على « الموظفين » ، جبهة الصدام الاولى التي يوظفها القصر والمعبد ضد جموع الفقراء من الفلاحين وغيرهم . فلقد ازداد عبثهم على هؤلاء ، وأصبح لا يطاق :

« يا نهابون ! يا سراق ! يا لصوص ! يا موظفون ! ـ الهذا عينوكم

---

(١٤٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ٩٨ . ان جون . ا . ولسن يورد (في نفس المصدر والمعطيات السابقة) مثالا يجسد المبدأ السابق ، وهو التالي : « أوعز بعض الموظفين الى القاضي بالايتوسط للفلاح ، لأن الفلاح كان قد تخطى سيده المباشر . لا تمس ما للسيد من حقوق تأديبية عادية ، (فهذا ما يفعلونه ـ عادة ـ للفلاحين الذين في عهدتهم والذين يلجأون الى الآخرين بدلا من اللجوء اليهم) » .

لتقاصصوا الشر ؟ ما الوظائف الا ملجأ المتعجرفين ــ الهذا عينوكم لتقاصصوا الزور والبهتان ؟(١٤٣) » .

تلك الصرخة المدوية الهادفة بدقة لم يكن لها ان تصاغ على النحو الذي وردت فيه ما لم يكن وراءها ذهن احتجاجي مستنير . اننا ، ونحن هنا في عمق الإشكالية الاجتماعية ، لم نعد نواجه نصوصاً اسطورية رمزية ، بكل بقدر ما غدونا امام فكر واقعي يجابه تلك الاشكالية « الواقعية » ما أوتي من تماسك ووضوح وقوة ، وفي حدود التناقض الاجتماعي الاقتصادي الاساسي آنذاك . واذا ما لاحقنا هذا الفكر حتى آفاقه المنهجية الاكثر تقدماً وتبلوراً ، فاننا سوف نتبين وجهاً من أوجهه على غاية العمق الاجتماعي (السوسيولوجي) والاقتصادي . فصرخة الاحتجاج الاقتصادية السياسية تلك يصوغها صاحبها في **القولة الجدلية** التالية ، المثيرة للانتباه بصورة **خاصة** : « تتقلص الارض ويزداد حكامها . تتعرى الارض وتثقل ضرائبها . ضئيلة هي الغلة ، ولكن المكيال كبير ، ويكيل به موظفو الضرائب حتى يفيض(١٤٤) » .

هاهنا تظهر الجدلية الاجتماعية ، من منظور ذهنية المجتمعات العربية المشاعية القروية ، بدرجة عليا من الاحكام النظري الاصطلاحي والوعي الاجتماعي الطبقي . ولعل الوصول الى ذلك الوضوح كان ممكنا في مراحل التأزم الطبيعي الزراعي والسياسي ، التي غالبا ما كانت تمر في حياة تلك المجتمعات . وبطبيعة الحال ، فقد كان لمثل تلك الافكار والتأملات دور خاص في تعبئة حركات الاحتجاج والتمرد ، التي كانت تندلع في صفوف الفلاحين (والعبيد ...) .

ولكن تلك الحركات كانت تقمع بأشكال متعددة . وتنشأ بعدها عمليات انتقام رهيبة ضد انصارها وأنصار انصارها . وغالبا ما كان ذلك يجلب معه نتائج مريعة على صعيد الحياة العائلية والنفسية . فالهرب والتشتت والوقوع في حالات من الاضطراب العصبي كان يؤدي الى تعميق الشعور بالغربة

---

(١٤٣) جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٧ .

(١٤٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

والاغتراب والفقر الذاتي العاطفي . ولكن هذه الوضعية غالبا ما كانت تأتي بنتائج على حياة الطبقة العليا ، بأجنحتها الوسطى خصوصا ، تميزت بانتشار الشك واليأس والبحث عن الموت انتحارا(١٤٥) .

واذا ما حدث أن توجت احدى انتفاضاتهم بنصر – كان على كل حال مؤقتاً – فان ذلك كان من شأنه أن يخلق حوافز اخلاقية وسياسية ايديولوجية فيهم للاستمرار في العيش ومكابدة الشقاء . ولكن ما ان تعود الامور « الى نصابها » على أيدي « الأب الطاغية » ومن يمثله في المعبد والدولة ، حتى يعودالفلاحون المنهكون الى دائرة البؤس والاضطهاد والاغتراب . فتزداد أوقات السخرة ، وترتفع وتائر القمع ، وتتضاعف مطاليب الجباة النهمة . ومن ثم ، تصبح الحياة عبثاً ، ويغدو الموت بغية المقهورين . هذا ما يخبرنا عنه نص سومري :

لأحسن للفقير أن يكون ميتا
اذ حين يكون خبز لديه ، يفتقد ملحه
وحين يكون ملح لديه ، يكون الخبز قد افتقد(١٤٦) .

ان الحياة **الانسانية** تتخذ صيغة **حيوانية** . وتتبخر ، من ثم ، تلك الآفاق الكونية للانسان ، التي واجهناها على صعيد التصور النظري (الذهني) للمسألة . هاهنا ، يبدع المضطهدون طريقة التضمين والترميز للتعبير عن مآسيهم . فاذا بالانسان يغدو ثوراً والثور انساناً ، ويصبح هذا الانسان الثور على طرف نقيض مع « السيد » :

اعملوا من أجلكم ، اعملوا من أجلكم ،
أيها الثيران !
اعملوا من أجلكم ،

---

(١٤٥) بل ان هنالك « كتابات تقول ان تماسيح النهر اتخمت بالرجال الذين القوا بأنفسهم طائعين في أفواهها » . (جون . أ . ولسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢١) .

(146) H. Ley : Geschichte der Aufklaerung und des Atheismus - 1 – Berlin 1966 , S. 76 .

القمامة مـن أجلكم ،
الشعير من أجل سـادتهم(١٤٧) .

في ذلك النص المأساة ـ الملهاة ، نلاحظ خطأ متميزاً لتصور « تقسيم العمل » تنضح منه روائح الحقد على الحضارة المدينية (المشاعية القروية(١٤٨)) ، كما تنطلق منه مطامح انسانية في الوصول الى « الخلاص » .

ولكن حينما تتاح فرصة الانقضاض عى ذلك « السيد الاريسوقراطي » ، فان تحويله الى « ثور » يعمل لحساب أولئك ، وتدمير ماحققه من تقدم في العمران والملبس ، يصبح مهمة الساعة .

لنتأمل في بعض مقتطفات وردت في نصوص ادبية مصرية ، تتصل بالحقبة التي تفصل بين المرحلة الاولى من تاريخ مصر والمرحلة الثانية . وقد كتب في مرحلة لاحقه ، اي في وقت متأخر ، بحيث يمكن الظن بأن بعض التحوير أو المبالغات قد أدخل الى موضوع معالجتها . من دراسة تلك المقتطفات نتبين أن انتفاضة شعبية ضخمة وشاملة حدثت ضد السلطة المركزية وأعوانها من الملاك والموظفين والكهنة الخ ... فنحس اننا ازاء فعل تاريخي عميق الدلالة الواقعية الموضوعية والنظرية الذهنية: « ان الفقراء أصبحوا يملكون الثروات ، ومن لم يكن بقدرته ان يشتري نعلاً صار صاحب الكنوز ... ان الاغنياء يئنون والفقراء هم في الافراح .. يقول أهل المدن (لنقبض على الاغنياء الذين هم بيننا) . ان القصور والاعمدة هي فريسة النيران والاقاليم تخربت ... الذهب والفضة والحجارة الكريمة تزين أعناق العبيد ، والسيدات يقلن (آه لو كان لدينا ما نأكله) . وهن حزينات بسبب ثيابهن الرثة ... أصبحت البلاد قاعا صفصفا ... لم يبق شيء(١٤٩) » .

هاهنا ، عند معقد المسألة هذا ، لنقرأ ما كتبه الحكيم ايبور عن تلك

---

(147) A. Erman : Die Literatur der Aegypter-Leipzig 1923, S. 314 .

(١٤٨) انظر حول ذلك :
H. Ley : Geschichte der Aufklaerung ... — Ebenda, S. 58 .

(١٤٩) جان فركوتر : مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠ ـ ٦١ .

الانتفاضة وامثالها ، التي كانت تشتعل بين الحين والآخر على امتداد مرحلة زمنية دامت من ٢٠٠٠ الى ١٨٥٠ ق٠م ٠ وهي المرحلة التي تقع بين المملكة القديمة والمملكة الوسطى(١٥٠) :

« لقد قضي على الفرح ، فلم يعد احد يشعر به ، والحزن والأسى ينتشران في البلاد . أن الاغاني أصبحت تعبر عن الحزن ، والذين كانوا يجلبون البهجة بأقاصيصهم ، أصبحوا يجلسون على أحجار الطواحين . صار الرجل الاحمق يقول اذا عرفت اين يوجد الاله ، قدمت له القرابين . أصبح العظماء والحقراء يقولون اين هو الموت ؟ والاطفال يقولون ليتنا لم نولد في هذه الحياة . ليتني كنت قد رفعت صوتي قبل الآن ، لربما انقذت نفسي مما اعانيه الآن ، ما أشد حزني لشقاء هذا العصر(١٥١) » .

مثل تلك الانتفاضة كانت تقمع بضراوة لا هوادة فيها . فيولد ذلك ، بدوره ، حقداً هائلاً دفينا يتحين الفرص الجديدة للوثوب الى أعناق ورؤوس « الأغنياء » . انها حلقة تبدأ حيث تنتهي . وهذا ما ولد وضعية من الارتداد الى رومنسية بدائية حالمة ، تظهر فيها الدعوة للعودة الى الأصول الاولى ، وللتمسك بالآلهة الرحيمة العطوفة العادلة . وقبل أن نفصل في هذه الوضعية ، نود استنباط الدلالات الرئيسية الكامنة في النص السابق ، الذي كتبه أحد كتبة المملكة الوسطى **بأمر** من أحد فراعنة السلالة الثانية عشرة ، أي ليس من الموقع الاقتصادي والسياسي والايديولوجي للمنتفضين . اذ ان هؤلاء هم الذين صنعوا أحجار الأساس التاريخي وأن عبر القسر والارغام أولا ، ودون أن يكونوا الا بأشكال بسيطة عموماً وعميقة خصوصاً ـ في الموقع الذي يتيح لهم صياغة ذلك الفعل بمفاهيم وتصورات ذهنية تعبر عنهم ثانيا . وهذا ، بدوره ، يعني اننا ، هنا ، وجها لوجه أمام الدعوة الى أن نبدي بعض الشك ازاء ما يكون قد بولغ فيه في النص المذكور أولا . كما يعني ـ وهذا يتصل بمنهجية البحث التاريخي

---

(١٥٠) انظر : فيليب حتي ـ خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٠٠ .

(١٥١) محمد العزب موسى : اول ثورة على الاقطاع ـ كتاب الهلال ـ عدد ١٨٢ .

والتراثي – اننا امام احدى ضرورات الدعوة الى اعادة نظر كاملة في ما قدم الينا حول التاريخ العربي القديم ثانياً . اذ ان مثل هذه الاعادة تتضمن ، ضمن ما تتضمنه ، الانطلاق من الحركة الكلية للواقع الاجتماعي بحلقاتها الأساسية والثانوية ، المرئية وغير المرئية .

أما الدلالات الرئيسية التي يمكن استنباطها من النص السابق ، فاننا نرى **أولاها** كامنة في الشخصية الطبقية لأولئك الفقراء ، الفلاحين . فهي شخصية تبلورت في الطموح الى تحقيق وضعية من « الحيازة » و « الاستقرار » الاقتصادي الاجتماعي و « العدالة » في الحقوقية السياسية ، وذلك على نحو يتيح لهم المحافظة على الحدود القائمة بين العبيد والاريستوقراطيين . ولكن طموحهم الى « الحيازة » كان بإمكانه ، في ظروف محددة ، ان ينقلب الى توجه حثيث جامح نحو « الملكية » المتوسطة والكبرى . ومن ثم ، فالمستغل يغدو المستغل ، وهذا يغدو ذاك . بيد أن ذلك لم يكن يحدث الا في ظروف محدودة وتكاد تكون نادرة .

الدلالة **الثانية** نتبينها ، في ضوء ما سبق ، في المراوحة بين حدود المحافظة على التهيكل المجتمعي القائم ، المشاعي القروي المتسم بأساسيه الاقتصاديين ، الملكية والحيازة .

الدلالة **الثالثة** تظهر في الامكانية النسبية التي كان الفلاحون حائزين عليها والمتمثلة بحد ما من التنظيم السياسي ، الذي يسمح لهم بشيء من التحرك ضد الاريستوقراطيين البيروقراطيين .

ذلك ، بدوره ، يقود الى الدلالة **الرابعة** المستنبطة من النص العتيد ، وهي تلك التي تنهض على رد النظر الى ذاك التحرك بمثابته عفوياً على الصعيد الذهني النظري (كما على الصعيد التنظيمي ، حسب ما مر معنا) . وبهذا ، فنحن نواجه قوة اجتماعية طبقية تمتلك بعداً نظرياً مسيساً ، يتضح أحد أهدافه في مجابهة القوة الرئيسية الاخرى ، المتفرغ قسم منها (الكهنة) للعمل الذهني .

ولعلنا نكتشف دلالة أخرى ، **خامسة** ، للنص المعني هنا . تلك هي – وهذا

القول يمتلك قيمة **نسبية** ــ عجز الفلاحين عن كتابة أو تسجيل تاريخهم بأنفسهم ومن مواقعهم . نعلن ذلك ، ونحن نعلم ان هنالك الكثير من النصوص التي خلفها لنا مستنيرو الفلاحين أو من يتحدر منهم من الكتبة . مع الاشارة الى انه من الصعب بصورة خاصة ان يبقى الكاتب المتحدر من طبقة الفقراء (الفلاحين والحرفيين والعبيد خصوصا) محافظا على انتمائه الطبقي في فكره وسلوكه ، بعد أن يرتقي الى مصاف خدمة الطبقة العليا(١٥٢) .

تلك هي دلالات خمس رئيسية تكشف لنا عن جوانب هامة من تصور الجدلية الاجتماعية ، كما برز في الفكر الفلاحي المستنير . فهذه مثلت ــ منظوراً اليها في ضوء « المقولة الجدلية » المشار اليها قبل قليل، ومن موقع الفعل الاجتماعي السياسي المنظم والهادف بحد ما والذي مر معنا تواً ــ احدى حلقات ما يمكن التعبير عنه تحت حد « المادية الاجتماعية » . وهنا ، اذا ما استعدنا التصور البنتيئي (الطبيعي المادي) الكامن في الذهنية الاسطورية العربية عامة (ذهنية الوجود البدئي والمتكون) ، ثم نظرنا اليه من مواقع تصور الجدلية الاجتماعية وآفاقها واحتمالاتها ، فاننا نواجه حقلا من المشكلات الفكرية يتسم بالتكامل على المستوى النظري . انه حقل التصور الوجودي (الطبيعي والاجتماعي بأفقه) المادي (الواقعي) والجدلي .

في ذلك المنعطف من المسألة ، نواجه مفارقة بالغة الدلالة والطرافة بالنسبة الى المجتمع الذي تولدت فيه ، أي المجتمع العربي المشاعي القروي . تلك المفارقة تكمن في أن التصور المادي (البنتيئي) نشأ وتبلور ، بصورة **رئيسية** ، ضمن قواعد واحتياجات وحوافز الفكر الاريستوقراطي . بينما

---

(١٥٢) مصداقا على ذلك ، لنتمعن في « الحكمة » التالية ، التي صلتنا في نطاق ما يسمى « الادب الحكمي » في مصر :

ان الكاتب الماهر في عمله ،
جدير ، يوماً ، أن يصبح في حاشية السلطان .

(انظر : أمثال ٢٢ : ٢٩ . ضمن : فيليب حتي ــ خمسة الاف سنة .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٩ ــ ١٠٠) .

نشأ التصور الاجتماعي المادي وتبلور ، بأفق جدلي وبصورة **اساسية** ، ضمن احتياجات وآفاق حوافز الفكر الفلاحي المستنير الديموقراطي ، ومن خلفه وأمامه وحوله الفعل الفلاحي السياسي النشط .

ويبدو لنا أن تلك « المفارقة » لا تشكل حالة خاصة بالمجتمعات التي نحن بصددها ، بل أنها تلاحظ في مجتمعات أخرى ، كالرأسمالية الحديثة . ولكن الذي يجعل منها أمراً بالغ الأهمية المنهجية النظرية والعملية بالنسبة الى ذلك الوضع ، يقوم على أن مستنيري الفلاحين اذ انجزوا تلك البواكير والارهاصات الاولى في بناء الجدلية الواقعية (المادية) على الصعيد الاجتماعي البشري ، فانهم قاموا به بصفتهم المزدوجة ، **كمستغَلين اولا وكمستغِلين ثانياً** . يبقى أن نقول بأن حدود تلك المفارقة ليست مطلقة ، بمعنى أن الفكر الاريستوقراطي والفكر الفلاحي لم يكونا متجاورين فقط أو بالدرجة الأولى . على العكس من ذلك ، نلاحظ أنهما متداخلان متشابكان ، وان الواحد منهما (الفلاحي) نشأ على حدود الثاني (الاريستوقراطي) وضمن حوافز اجتماعية واقتصادية ذات منبع واحد وعام (نقصد بذلك حوافز الحيازة والملكية) . هذا بالاضافة الى أن الحديث عن « فكر المجتمع العربي المشاعي القروي » يبقى صحيحاً في اطار الحديث عن المجتمع المعني في صيغته العامة .

ضمن ذلك السياق من القضية ، ننكفىء الى الوضعية التي توقفنا عندها من قبل ، وضعية الارتداد الى رومنسية بدائية حالمة ، مقترنة بدعوة للعودة الى « الحدث البدئي ــ الأصول الاولى » ، واللجوء الى الآلهة بصفتها المأوى النهائي للمعذبين البائسين . وفي حقيقة الامر ، كان ذلك الارتداد قد مثل موقفاً مختلفاً بالقياس الى عملية الكفاح التي كانت دائرة بين الطبقتين الكبريين والى آفاقها المستقبلية . هذا مع الاشارة الاساسية الضرورية الى أن تلك العملية نفسها لم تكن تنطوي ــ الا بحدود ضحلة محدودة ــ على آفاق مستقبلية من الطراز الذي يمر عبر تجاوز البنية القائمة للمجتمع المشاعي القروي ، ومن موقع هذه البنية نفسها .

والذي يثير الانتباه أن الدعوة للعودة الى « الأصول الاولى » و « الحدث

البدئي » اتت ملفعة بمواقف الهية خاصة بتمجيد هذا الاله أو ذاك . فكأنما نحن ، على هذا الصعيد ، ازاء اسقاط لوضعية الفلاحين (والعبيد) المضطهدين على وضعية المعارك والمغامرات، التي كانت تدور بين الآلهة المتعددة المتباينة .

هاهنا ، والحال على هذا النحو ، يبدو أنه يصح القول بأن «السماء» تعكس «الأرض» وتعبر عنها . ولكن هذا القول غير دقيق ولا يعبر عن واقع الحال، الذي نحن بصدد الحديث عنه والبحث فيه. نعلن ذلك نظراً الى أنه، في الذهنية الاسطورية للمجتمع العربي (المشاعي القروي)، لا وجود لتمايز بين « فوق » و « تحت » .

اذ أن تصور « وحدة الوجود » المهيمن على هذه الذهنية ، لا يتوافق مع ذلك ، ولا يندرج تحت سماته .

نتبين في النص التالي ذلك الاتجاه الارتدادي الرومانسي وهو ينضح بعبق الشكوى والتأسي :

مرة ، في الزمن ، لم يكن هناك حية ولا عقرب .
لم يكن يوجد الضبع ولا الأسد ،
ولا الكلب البري ولا الذئب .
لم يكن هناك خوف ولا رعب .
لم يكن للانسان عدو .
(...) كان الكون جميعا والشعب متحداً(١٥٣) .

انما نستشف من النص السابق الوضعية « المرعبة » ، تلك التي كان يئن منها الفلاحون والعبيد ، والتي كانت بمثابة الدافع العفوي الى الحلم في ذلك الماضي « الذهبي » غير البعيد ، على ما يبدو .

وفي نص آخر ، نحس بهذا الطموح الارتدادي باتجاه ارض « الاحلام

---

(153) S.N. Kramer : History begins at sumer, ed. , Doude Anchor Book; 1959 , P. 222 — 223 .

البشرية » ، « الجنة » التي اعتقد أنها في تلمون او دلمون ، اي البحرين(١٥٤) . والتي فقدها الانسان لوقوعه في الخطيئة ، أو القرار اتخذه الآلهة في ذلك . بل لعلنا نتبين في مثل هذا النص ، الجذور البعيدة لتصورات « الخطيئة الأصلية » و « آدم وحواء » و « الجنة ــ الماضي الذهبي » » « والطوفان » . . . :

عندما كنتما تقتسسمان الارض العذراء (مــع رفاقكما من الآلهة)
ــ انتما ــ كانت أرض تلمون أقليماً نقياً ؛
عندما كنتما تقتسمان الارض النقية (مــع رفاقكما من الآلهة)
ــ انتما ــ كانت أرض تلمون اقليما نقياً .
كانت ارض تلمون نقية ،
كانت ارض تلمون فتية ، كانت ارض تلمون وضاءة .
عندما اضطجعا على الارض وحدهما في تلمون ــ
ومضطجع انكي مــع زوجه مكان فتي ، مكان وضاء . . .
لم يكن الغراب ينعق في تلمون (كما ينعق الغراب اليوم) ،
ولا الديك (؟) كان يصيح صياح الديك (كما يصيح الديك اليوم) ،
ولا الأسد يفترس ؛
ولا الذئب يختطف الحمل ،
ولا الجحش يعرف كيف ياكل الحب(١٥٥) .

تلك التصورات البدائية الحالمة كانت غالباً ما يشوبها التشاؤم البائس اليائس والشك بكل القيم السائدة . وإذ ذاك تغدو الآلهة والناس والطبيعة مثار تهكم يدعو الى الانتباه . ففي « محاورة التشاؤم » الرافدية بين سـيد وعبده ــ وتعود الى الالف الاول قبل الميلاد ــ نتبين ذلك بصور متقدمـة

---

(١٥٤) انظر حول هذا التفسير ، مثلا : رشيد الناضوري ــ المدخل . . . ، نفس المعطيات المقدمة سـابقاً ، ص ٥٨ .

(١٥٥) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨٨ ــ ١٨٩ .

ومتميزة ، من حيث الصيغة الفكرية والاصطلاحية :

« اتفق معي ، أيها العبد ! » أجل ، سيدي ، أجل ! »
مُر لي في الحال بماء ليديّ
واحضره هنا . سأقدم فريضة لالهي ! »
« حسناً تفعل ، سيدي ! من يقدم فريضة
لالهه ، يوجد لقلبه الراحة والطمأنينة .
انه يعطي دَيناً فوق دين ! »
« لا ، ايها العبد ، لن أقدم فريضة لالهي ! »
« حسناً تفعل ، سيدي ، حسنا تفعل !
ليتعلم الهك الركض وراءك كالكلب
عندما يطلب اليك « خدمتي » أو يقول « لم تسلني
أو اي شيء آخر »
« سأتصدق على ارضي ! »
تصدق ، سيدي ، تصدق !
من يتصدق على ارضه
يضع صدقته في كف الاله مردوك نفسه » .
« لا ، أيها العبد ، لن أتصدق على أرضي ! »
« لا تتصدق ، سيدي ، لا تتصدق !
اصعد تلال خرائب المدن القديمة وامش بينها ،
وانظر الى جماجم من عاشوا في ما سبق
من العصور وما تأخر :
من البار ومن الأثيم ؟ »
« اتفق معي ، أيها العبد ! » « أجل ، سيدي ، اجل ! »
« ما الخير اذن ؟

ان ادق عنقي وادق عنقك

ونسقط كلانا في النهر ــ ذلك هو الخير !(١٥٦) » .

من الملاحظ ان موجة عارمة مركزة من التشكك والارتياب تجتاح الحوار السابق ، الذي يمثل طرفاه ، السيد والعبد ، موقعين اجتماعيين « طبقيين » متقاطبين . وهذه الموجة تتسم بالدقة في التعبير ، وبالعمق في الرؤية ، ضمن ظروف من الاضطراب والحيرة والقلق . واذا ما أخذنا بعين الاعتبار ذينك الموقفين المتقاطبين اجتماعياً طبقياً ، فاننا نواجه معطى هام الدلالة الذهنية (الفكرية) ، كنا واجهناه سابقاً . ذلك هو أن امكانات الممارسة الذهنية (الفكرية) لم تكن حكراً بأيدي الطبقة العليا (الاريستوقراطية البيرقراطية) . فلقد أتيحت مثل تلك الامكانات ــ طبعاً بقدر أقل كثيراً ــ للطبقة الاخرى ، الفلاحية ، وأحياناً كذلك لبعض شتات العبيد .

من طرف آخر ، نكتشف في النص المذكور ، وفي امثاله ، تماسكاً نظرياً يلفت النظر ، بحيث يجعلنا نرى في تلك النصوص الاسطورية ارهاصات أولى على طريق المصطلح الفلسفي (الانطولوجي) والاجتماعي السوسيولوجي .

★ ★ ★

عند مفترق الطرق ذاك الذي بلغناه ، تتضح أمامنا التصورات والأفكار التي برزت في المجتمعات المشاعية القروية العربية ، والتي مثلت ، على الصعيد **الحقوقي النظري** ، ما يقترب من الناظم العام المشترك بين أعضاء تلك المجتمعات ، ربما باستثناء العبيد . من تلك التصورات والافكار « المساواة » و « الحق الانساني » و « العدالة الانسانية » . لنتمعن في نص آخر كان الفقراء المضطهدون من الفلاحين (والعبيد) غالباً ما يلجأون اليه ويستذكرونه للتدليل على حقوقهم في العيش « السعيد » . وقد كان من شأن هذا أن عمق وحفز الحركات الفلاحية المستنيرة الديموقراطية في انتفاضاتها ضد القصر والمعبد ، ومنحها ، من ثم ، مسوغات « الهية طبيعية » لانتفاضاتها هذه . في النص المشار اليه ، نتبين تلك الوضعية المنوه بها ، حيث

---

(١٥٦) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ــ ص ٢٥٧ ــ ٢٥٨ .

يعبر الاله الاعلى عن أغراض الخليقة ، كما يلي :

> سأذكر لكم الافعال الأربعة التي فعلها قلبي من أجلي ... لكي
> يفحم الشر ... لقد فعلت أفعالاً أربعة داخل مصاريع الأفق .
> لقد صنعت الرياح الاربع لكي يتنفس منها كل انسان كزميله
> إبان حياته . وذاك (أول) الأفعال .
> لقد صنعت مياه الفيضان العظيمة لكي يكون للفقير حق
> فيها كالعظيم . وذاك (ثاني) الافعال .
> لقد صنعت كل انسان مثل غيره من الأناس ... ولم آمر بأن
> لهم أن يفعلوا الشر ، غير أن قلوبهم انتهكت حرمة ما قلت :
> وذاك (ثالث) الافعال
> لقد صنعت قلوبهم بحيث تكف عن نسيان الغرب ، لكي تقدم
> القرابين المقدسة لآلهة الأقاليم . وذاك رابع الأفعال(١٥٧) .

نعم كل ذلك ! ولم لا ؟ فالانسان مشارك في الالوهية ، له مالها وعليه ما عليها ، بمعنى ما . ولئن كنا بحثنا في هذه المسألة سابقاً في اطار « وحدة الوجود » ، فان الاشارة اليها ثانية ، في سياقنا هذا ، أمر يقتضيه واقع الحال . فلقد صنع « الالهة » الانسان ، وفق ذلك ، على صورتهم « الالهية » :

> « يا أمي ، أن الكائن الذي نطقت باسمه قد وجد .
> فاسبغي عليه صورة الآلهة(١٥٨) » .

هذه « الصورة الالهية » للانسان ، التي تجعل منه مشاركاً شرعياً في الالوهية ، تقودنا الى تخوم تصور الكنعانيين للالوهية ، الذي ينطوي على كثير من العمق والطرافة . فلقد « كان لهم آلهة فانون وآلهة خالدون(١٥٩) » .

---

(١٥٧) جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٧ .

(158) S.N. Kramer : The Sumerians ... , P. 150 .

(١٥٩) أوزابيوس القيصري : التمهيد للانجيل ، ص ٣٤ .

باللغة السومرية « لولو » ، تلك اللغة التي اثرت ـ مع الذهنية السومرية عموماً ـ في اللغة والذهنية البابلية تأثيراً عميقاً . اما معنى ذلك الاسم فهو « الاله الضعيف أو الميت(١٦٠) » .

بيد أن ذاك الأمر **الذهني (النظري)** شيء ، والطغيان **الواقعي** ، الذي مارسه القصر والمعبد ضد الفلاحين والعبيد ، شيء آخر . أو بصيغة أخرى ، لم يكن لتلك المبادىء « الالهية » ان تجد تنفيذها الا بالحدود التي يقتضيها ويولدها المجتمع المشاعي الفلاحي ، بوضعيته وآفاقه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية (الاسطورية) . ومن هنا ، فقد كان الكفاح العشوائي ، في الحالات العامة ، من أجل رفع أو تخفيف ذلك الطغيان ، يجابه بتلك الحدود . فتتولد عن ذلك وفي سياقه اتجاهات التواكل والاستكانة والاستقرار والدعة ، والصمت ، وذلك بالتوازي مع النزوع اللاهث الى البحث عن « الآلهة العادلة » ، التي تحقق « الخلاص » في عالم « آخر » ، وبالتداخل معه (أي النزوع) .

ذلك يقال في صيغته العامة . بيد أننا حين نوغل في التخصيص ، نلاحظ وجهاً آخر له . هذا الأخير يقوم على القول بأن حدود « الانساني » ، أو كما سيقال لاحقاً « الناسوت » ، إزاء « الالهي » لا تنطلق من ذلك التمايز بين الذهني والواقعي فحسب . فهنالك بعد آخر لهذا التمايز يكمن في الوضعية الاجتماعية الطبقية، التي حكمت العلاقة بين القصر والمعبد من طرف وجموع الفلاحين والعبيد والحرفيين الصفار من طرف آخر .

ان ذلك الأمر يتصل ، من حيث الأساس ، بحدود وامكانات وآفاق المجتمع المعني هنا ، وكذلك بموازين القوى على صعيد كل طبقة منفردة وصعيد العلاقة بين الطبقتين الكبيرتين . واذا ما استعدنا في أذهاننا الناظم العام والمشترك والنسبي، الذي يجمع بين هتين الأخيرتين ، فانه يغدو وارداً أن نتحدث عن انه حتى في اطار تلك الحدود المشروطة بالتمايز بين الذهني

---

(١٦٠) ستيفن لانغدن : الاساطير السامية . (عن : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٨) .

والواقعي وبتلك الامكانات والآفاق ، يظل الفلاح منظوراً اليه على أنه شريك الاريستوقراطي في الالوهية كما في الاعتبار الحقوقي الذهني و الاقتصادي .

ورغم ذلك كله ، لا يسعنا الا ان نلح على مركز الثقل في المسألة . ذلك هو ان الفلاح ظل – في محصلة الأمر – يجسد حامل أثقال تاريخ المجتمعات العربية القديمة . وهو ، بصفته هذه ، حمل العبء الاعظم في هذه المجتمعات، ذلك العبء الذي اقترن ، في معظم الأحيان ، بالعنف والسخرة والقسر والتجويع واستنفاد القوى الجسدية .

ومن هذا الموقع ، بالذات ، انبثقت وانطلقت اهتماماته الكبرى بـ « الاله المخلص » و « المسيح » ، الذي يمسح الآلام من عالم غدا فاسداً . كما تعاظمت أهمية الطقوس الدينية في الحياة العامة للفلاحين « المخيَّبي الآمال » . وعلى ذلك ، كان آمون قد برز رباً لـ « الفقراء الصامتين » :

« انك آمون ، رب الصامتين ، المستجيب لصوت الفقراء » .

« آمون ، حامي الصامتين ، ومنقذ الفقراء والمساكين »(١٦١) .

وتكتسب نصوص « البؤس » و « الشكوى » و « الترجي » أكثر فأكثر أهمية في حياة الناس ، بقدر ما تتسع أبعاد طغيان القصر والمعبد ، وكذلك بقدر ما تتعاظم الرشوة والضرائب والسخرة ... ويشيح « الفقراء » من الفلاحين والعبيد وغيرهم أوجههم عن بؤسهم الحقيقي ، الذي يقوده وينظمه القصر والمعبد ، ليخاطبوا آلهة يمنحونها صفات يجدون فيها هم انفسهم ما يستجيب لوضعيتهم ، ويخفف من ثم مأساتهم المروعة : « أي آمون – رع ... يا وزير الفقير ! انه لا يقبل مكافأة لم يقل بها الحق . انه لا يخاطب فقط من يستطيع إحضار الشهود . وانتباهه غير مقصور على الذين يعدونه بالوعود . (لا) آمون يقاصي البلاد بأصابعه ، وكلماته تنتمي الى القلب . انه يعزل الطالح ويسوقه الى المكان الملتهب ؛ أما الصالح فيرسله الى

---

(١٦١) جون ا. ولسن : مصر – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٥ .

الغرب(١٦٢) » .

واذا ما اعتقد « الفقير » أن آمون – رع هو « وزيره » حقاً والمدافع عن حقه ومساواته مع الآخرين ، فانه ، بذلك ، يكون قد وضعنا ، ثانية ، أمام مبدأ المساواة **الحقوقي** الذي برز في دون المدينة في المجتمعات المشاعية القروية العربية. تثبت ذلك مع الاضافة الأساسية بأن هذا المبدأ لم يكن قد تحقق **فعلا** مرة واحدة . ولكنه ، رغم ذلك ، ظل يمثل حافزاً ايديولوجياً سياسياً وأخلاقياً للفلاحين للدفاع عن حقوقهم في « الحيازة » الاقتصادية وفي المساواة الاجتماعية والسياسية والايديولوجية(١٦٣) .

ومن الاهمية بمكان أن نشير الى أن الطموح للعودة الى « الأصول الاولى » و « الفردوس المفقود » خلق – في ظروف آفاقه المستنفدة في المجتمع المشاعي القروي – بدائل له اريد لها أن ترمم الموقف وفق احتياجات اللحظة الايديولوجية المعطاة ، واعني بها لحظة الآفاق المستنفدة . من هذه البدائل ما نشأ وتبلور تحت اسم « الكرنفال » .

كان « الكرنفال » يمثل – في أساس الأمر – احد اشكال وصيغ الاحتفالات، التي كانت تقام سنوياً ترحيباً بالعام الجديد ، عام الخصب والاخصاب (الانسال والانجاب بالمعنى البيولوجي الجنسي والطبيعي الزاعي) .

وفي العروض التي كانت تقام بتلك المناسبات ، تبلور وتطور الفن المسرحي الهزلي (الكوميدي) ، وتحول الى ظاهرة عامة في حياة الناس في

---

(١٦٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة – ص ١٠٨ .

(١٦٣) انظر ، ثانية ، الشاهد الذي أوردناه سابقا والمعلق باحتجاجات « الفلاح الفصيح » ، الذي يطالب من يوزع الحق بأن يكون منصفا ، لان هذا هو « المبدأ الذي أمر بـه الاله » . (ج. ولسن : الحضارة المصرية – نفس المعطيات المقدمة سابقا) . فمن الملاحظ هنا اقتران المطالبة بـ « الحق » السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالتمسك بـ « المبدأ الذي أمر به الاله » . وحري بالملاحظة أن هذه القصة حدثت في عهد « نخاورع » ، أحد ملوك الاسرة الثانية عشرة ، وذلك في نهاية الالف الثالثة قبل الميلاد ، اي في المرحلة التي كانت أكثر مراحل التاريخ المصري القديم ازدهارا واستقرارا .

المجتمعات العربية القديمة .

ان ما يستأثر باهتمامنا في ذلك هو عملية النقد، تلك التي كان يمارسها المحتفلون تجاه الاوضاع الاجتماعية القائمة . وقد تطورت هذه العملية واتسعت الى درجة أنها أدت الى القيام بتبادل الادوار التمثيلية بين الفلاحين (والفقراء عموماً) من طرف والاريستوقراطيين من طرف آخر . وكان من شأن ذلك ان اتيحت الفرصة للفلاحين ، خصوصاً ، أن يحققوا أمرين ، الانتقال الى مواقع الاريستوقراطيين أولاً ، والانكفاء الى العالم البدائي المشاعي (اللا طبقي) ثانياً . في الحالة الاولى ، كان الاحتجاج الفلاحي يرتد الى الطموح للدخول في عالم الاريستوقراطيين والانتماء اليه والاقتداء به . وهذا ما يمكن فهمه من موقع التأرجح والنوسان في الوضعية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والايديولوجية لفلاحي المشاعات القروية .

أما في الحالة الثانية ، فقد كان ذلك الاحتجاج الفلاحي يحط في « الينابيع الاولى » ، ينابيع « المساواة » و « الاخوة » ، حيث لم يكن الذئب يختطف الحمل ولا الأسد يفترس ... وجدير بالذكر أن المحتفلين كانوا يستخدمون ، في سياق ذلك ، الاقنعة على الوجوه . ذلك لأن بقدرة هذه اخفاء الوجوه **الحقيقية** ، اي الوضعية **الحقيقية** ، مما يسهل عملية الانتقال من دور الى آخر . بل أن هذا أدى أحياناً الى استبدال الملك « الاصلي » بملك « كرنفالي » ، وذلك في الحالة التي يكون الاول فيها قد مات أثناء الاحتفالات(١٦٤) . وقد أسهمت تلك الوقائع في تكريس دور « النقد » المنوط باحتفالات رأس السنة .

واذا كانت تلك العملية قد خلقت كوّتين للتنفس أمام فلاحي (وفقراء) المشاعات القروية ، فانها كانت – في نفس الوقت – بمثابة سلاح متجدد في أيدي الاريستوقراطية تشهره في وجه دعاة « الفوضى » و « اللا انضباط » و « التسيب » . ذلك أن المقاصد التي طرحتها الاريستوقراطية على تلك

---

(١٦٤) انظر حول ذلك: عوني كرومي – اطروحة في المسرح العراقي، مجلة «الاقلام» ، آذار ١٩٧٩ ، ص ٦ .

الإحتفالات انطلقت من وضع الناس أمام مفترق طرق: فاما عالم الفوضى والاضطراب (عالم المياه الاولى البدئية الجارفة) ، واما عالم الانضباط والانتظام في الحياة الزراعية والتدرج في الوجود الكوني السياسي (دولة المدينة) . وبالطبع ، كان سياق ذلك يقود الناس الى الاقناع ، طواعية او قسراً ، بأن عالم « الانتظام » واحترام التراتب الاجتماعي القائم هو الهدف المطلوب من الكون عموماً .

هكذا تتحدد امامنا الامكانات التي كانت تواجه الفكر الفلاحي الاحتجاجي ضمن انساق اجتماعية يمثل تجاوزها امراً خارج دائرة هذا الفكر ، حتى في صيغه الاكثر حزماً وشمولاً . ومن هنا ايضا ، لم يكن بوسع الآلهة ، التي عمّدها ذلك الفكر وايدها ودافع عنها ، ان تكون اكثر من ذلك . ان دائرة المجتمع المشاعي القروي هي الحدود والتخوم للممارسة الفلاحية الاحتجاجية وللفكر الفلاحي الاحتجاجي .

ذلك كله يضعنا أمام الفكرة المنهجية التالية : اذا كان آمون – رع وأي اله آخر للفقراء (الفلاحين والعبيد في المجتمع المشاعي القروي) ، الذين يعدهم بالخلاص دون أن يكون بمقدوره تحقيقه لهم ، فان « الآخرين » من علية القوم ، الاريستوقراطية البيروقراطية ، كان لهم هم الآخرون الههم الملك ، ملكهم الاله ، الذي لم يعدهم الوعود المعسولة فحسب ، بل كان يحققها لهم **فعلا** . هاهنا تكمن المسألة – **الاشكالية : لدى الفقراء** (الفلاحين والعبيد) **اله دون ملوكية** ، ولدى الاغنياء (الاريستوقراطيين البيروقراطيين) **ملك بألوهية** . وهذا ، بدوره ، يضع أيدينا على نقطة منهجية خطيرة الأهمية بالنسبة الى فهم العنصر « الالهي الاسطوري » في الذهنية العربية القديمة . تلك هي أن هذا العنصر مارس وظيفتين . فمن طرف أول ، كان من دواعي وجوده في حقل الرؤية الاريستوقراطية ان منح السلطة الاقتصادية الاجتماعية بعدها الايديولوجي الذهني (النظري) ، واكسبها او عمل على اكسابها في اعين الفلاحين والعبيد والحرفيين الصغار مشروعية سياسية وحقوقية : ان الفعل المشروع يكتسب صحته وجدواه أولاً وأخيراً في سياق ذلك الوجود (العنصر الالهي) ، كما يتوقف عن أن يكون كذلك حينما يصطدم به ويجعل منه خصماً

أما من طرف آخر ، فان ذلك العنصر ــ وهو المجرد من الملوكية (السلطة) في اطار الوجود الفلاحي ــ كان من شأنه أن حرض على توليد تصور « المخلص المسيح » أو « المسيح المخلص »، واستنبته في حياة الفقراء الطامحين الى « الحياة » بعد الموت .

وهنا ، نكتشف احد أوجه الاهتمام المشترك بـ « الموت » من قبل كلا الطرفين : الاول ، الاريستوقراطيين برغبتهم الملحة في الا يفقدوا تميزهم ومسرتهم مع موتهم ، والثاني ، الفقراء (الفلاحين والعبيد والحرفيين الصغار) بحقدهم على عالمهم « الاول » وطموحهم الى التعويض عنه بعالم « آخر » . فلدى الاولين ، يبرز خط اتصال بين عالمي الحياة والموت . أما لدى الآخرين ، فيتبلور خط لا اتصال وتمايز كلي بينهما . وهذا ما يوضح بعض أوجه التصوارت التي ازدهرت في حياة هؤلاء الأخيرين ، مثل « رب الصامتين » « وحامي الصامتين » و « وزير الفقير » ، ومن ثم « المخلص » و « المسيح » .

في ذلك الموقف الدقيق الحاسم من المسألة ، يغدو القول متاحاً لنا بأن الفلاحين في المجتمعات العربية المشاعية القروية صنعوا ، بهذا القدر أو ذاك ، تصورهم الكوني المستقل نسبياً ــ بل نسبياً جداً ــ عن التصور الكوني للاريستوقراطيين البيروقراطيين . وهذا ما مثل إحدى السمات الاكثر حسماً ، على صعيد الذهنية (الفكرية) في تلك المجتمعات .

واذ كان الأمر كذلك ، فان السماء والارض كلتيهما تغدوان في قبضة « الملكيين » أو « الملكيين الالهيين » . ويبقى النزوع نحو « الخلاص » والبحث عن « المخلص » وجهاً من أوجه الممارسة الاجتماعية والذهنية للفقراء. وطوال ذلك الزمن ، يبقى العنف سيد الموقف (ولكن دون أن يتوقف في عصر « المخلص » ، الذي يأتي مجسداً بالمسيحية وببعض أوجه اليهودية من قبلها) : « انه خنوم (الاله الصانع) للاجساد كلها ، الوالد الذي يوجد الناس في الحياة ... كافحوا من أجل اسمه ، وكونوا انقياء من أجل حياته ... من أحبه الملك غدا (روحا) مبجلة ، أما الذي يتمرد على جلالته فلن يجد قبراً لنفسه ، ويقذف بجثته في المياه . ان صنعتم كل هذا ، سلمت

أجسادكم . هذا ما سترونه الى الأبد(١٦٥) » .

هكذا يتحدد مصير من يقول (لا) ، من يفكر بالاحتجاج أو المقاومة . لن يجد حتى قبراً لجسده الخاوي . وإذن، فالانصياع ! « كلمة » الملك الاله ، هو « جوهر » الوجود .

ان حدود وآفاق الممارسة والفكر الفلاحي تصبح ، على النحو المقدم هنا ، حدود وآفاق الوضعية القائمة بين السلطة الحاكمة والمشاعات القروية أي وضعية الاندماج والتناقض ، أو لنقل وضعية القبول والرفض ، دون أن تتاح لواحد من هذين الطرفين امكانية الحسم النهائي . وهذا ما واجهناه من قبل في سياق الحديث عن الجدلية الاجتماعية في المجتمعات المعنية هنا .

★ ★

ولعله من الضروري والهام أن نثير الانتباه باتجاه شكل آخر من أشكال الفكر الاحتجاجي ، الذي تتجاوز دائرته حدود الوضعية الفلاحية لتمتد الى الاكثرية الساحقة من سكان دولة مدينة أو عاصمة دولة مدينية . وهنا نواجه ، ضمن هذا المستوى من المسألة ، ما يتماثل مع « كارثة وطنية » ، تمس طبقة الفقراء من الفلاحين وفئات الفقراء من العبيد والحرفيين ، كما تنعكس تأثيراتها المخربة على وضعية مجموعة من فصائل الطبقة العليا .

ونرى أن « رثاء أور » يقدم مثالاً نموذجياً عميق الدلالة على الوضعية المشار اليها . فنص هذا الرثاء يضعنا وجهاً لوجه أمام كارثة كبرى حلت بمدينة « أور » أثناء حكم سلالتها الثالثة ، وبصورة خاصة في المرحلة التي حكم فيها الملك الخامس لهذه السلالة (ابيبسين)(١٦٦) .

هاهنا نلاحظ أمراً على غاية الطرافة . ذلك هو انقسام الآلهة الى شطرين أو معسكرين متعاديين . الاول يشتمل على بعض الآلهة والشعب . والثاني يتضمن الآلهة التي دمرت المدينة . ومن الواضح الطابع الترميزي للمسألة :

---

(١٦٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ١٠٥ .

(١٦٦) انظر: عوني كرومي ـ اطروحة في المسرح العراقي القديم ، نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٨

ان اعداء المدينة الذين دمروها يرمز اليهم بالآلهة انليل وانو وموئليل وكيبيل . وكذلك الذين دافعوا عنها يتخذون شخصيات الهية ، مثل ننكال ونانار . بيد أن الشعب يظل محتفظاً بشخصه الواقعي ، حيث يظهر بصفة « الجوقة » التي تردد ما يهتف به رئيسها . ولكي نستطيع تحديد معالم رئيسية من الفكر الاحتجاجي « الوطني » ، نثبت بعض أشطر من « رثاء أور(١٦٧) » :

رئيس الجوقة : العاصفة تجثم في تخوم المعاقل تصخب هادرة في المدارات
البقرة التي تحس العاصفة هجرت حظيرتها
ومنازل النبلاء مبعثرة في العراء
نانار : أواه أيتها المدينة ارثي نفسك مر الرثاء واهمري الدمع

الجوقة : البكاء مرير على خرائب المدن

البكاء مرير على أور الدمار

. . . .

رئيس الجوقة : آه أيتها المدينة التي حملت اسم الاهها
وانتزعت معه من الارض
أواه أيتها المدينة تلك اسوارك التي حمتك طويلاً
ورفعت الهك هاهي تنتزع من الارض

. . . .

رئيس الجوقة : أواه يامدينتي انت نعجة حزينة سلب حملها
أواه يااور الجليلة انت نعجة حزينة انتزعوا جنينها من الاحشاء
اواه أيتها المدينة تهاوت مقدساتك المتلألئة
واستحالت ضيعاتك فيما بينها اعداء

. . . .

---

(١٦٧) رثاء اور : ترجمها عن الالمانية عوني كرومي ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢ ــ ١٨

رئيس الجوقة : تراكم الحزن على المدينة كاهن المعبد الخراب
من نانار اغتصبت الأرض
وعصف باور الرثاء
وسيدة المدن الشرعية ترثي اور الحبيبة
الالهة ننكال مضطربة البال

رئيس الجوقة : اوه يا مدينتي انت نعجة حزينة سلب حملها

ننكال : . . . .

وفي اتونها اكتشفت الصراع والكفاح
لا . . . لا قوة تسلبني ارادة النضال

* * *

الفقر والبؤس اجتاحا وطني كطاعون

* * *

انا امراة سيدها راعي معبد اينو القدس

* * *

اغرقوني مع معبدي ومدينتي بالدموع والرثاء
أيـن انت ؟
اواه أيها الشعب ذو الرؤوس السوداء
لقد قرعوك باحتفالات طافحة بالحزن والغضب
أواه أيتها العاصفة الشريرة أنت تحرمينني من
رؤية معبدي الشرعي الخرب . . .

* * *

واعادة تشييده أمر عسير
هكذا القدر أرغمني في هذا المصير . . .

. . . .

ننكال : عندما حلت العاصفة كحاكم متجبر
أحال الدمار أور الى قفار
وصدر الامر بقتل الشعب

. . .

شعبي لن تقهره الرياح

. . . .

رئيس الجوقة : الشعب عند الأفق يجمع شتاته
وأمام العاصفة يتناثر كالنيران

. . . .

ننكال : العاصفة الشريرة لا يطردها الرجاء
العاصفة البغيضة قيدت الشعب
شيدت على الارض العبودية

. . .

رئيس الجوقة : في أسوار المدينة حدثت ثغرة كبيرة
الجدران أصبحت بوابة مفتوحة وحيدة
جرجروا الشعب الى ساحة الاحتفال
وفجأة ظهر الغدر أفعى حثيثة
تساقطت الجثث في الساحات ثكلى غزيرة

بعد تلك المواقف ، ننتقل الى مستوى آخر من التخصيص الاجتماعي الاقتصادي ، دون أن تنتفي المواقف السابقة :

الجوقة : في اور سحق الجوع الضعفاء والاقوياء

. . .

حاكم البلاد سقط في القرار

. . .

وفرضت الضرائب وانتهكت الاملاك

. . .

رئيس الجوقة : وشبت النيران في الغلال

الجوقة : وهد جبيل الرجل الباهت اللون القنوات

بفؤوس قاضية

المعلق : العلاميون والبرابرة حصلوا على ثلاثين قطعة نقود

جزاء وحشية الافعال

. . . .

المرأة ٢ : ابقاري هربت من حضائرها

واختفى بعلها الحنوان

. . . .

رجل ١ : غمر المطر قنوات مدينتي

. . .

رئيس الجوقة : اختفى وجف فيها السيل الماء العليل

اختفى الفلاح

. . . .

الجوقة : اختفى الرجال

. . . .

نانار : ويحي ابنائي يحملون اشارات مدن غريبة

. . .

وضاعت مني سلطتي

. . .

ننكال : واستحال المعبد الى خراب

. . .

وذبح البرابرة الشعب

. . .

ويحي مثلي كبقرة أضاعت الحظيرة

. . . .

نانار : آه يا ننكال يا من عصفت بالمدينة هبابا

. . .

مدينتك هدها الطوفان

. . .

معبدك الذي شيد من الحجارة شاهقاً
جموع الشعب بحاجة إليه
الارض انجزت الوعد واخرست الانين على الافواه
اما الآن فينعم بالرفاه

رئيس الجوقة : آه أيتها العاصفة البغيضة
لقد دحرك شعب البلاد

. . .

العواصف التي تجهل رابطة الازواج

الجوقة : دحرها شعب البلاد

. . . .

رئيس الجوقة : العواصف التي تجهل يؤس الفقراء

. . .

العواصف التي تجهل سمو العقلاء

الجوقة : دحرها شعب البلاد

. . . .

السيد : ايها الاب نانار

تحطيم العواصف الهوجاء حتمي كالضياء

. . .

وليعم الحب السماوي على الشعب

الملكة : ايها الرب

ايها الملك العظيم

يا من تحمل اقدار المدن

ها انذا اتحرر طليقة من مرارة الحزن .

تلك مقاطع واشطر مأخوذة من الملحمة الاسطورية « رثاء اور » نستطيع أن نرى فيها وثيقة على غاية الاهمية ، وربما كذلك الدقة ، ليس بالنسبة الى مدينة أور السومرية فحسب ، وانما ايضاً بالنسبة الى مجمل تاريخ العالم العربي القديم ذي العلاقات المشاعية القروية . اما على صعيد القضية العتيدة ، تلك التي نحن في صدد البحث فيها ، فان ما اثبتناه تحت حد « الفكر الاحتجاجي » يظهر هنا بطابع تعميمي جمعي ، ينسحب على معظم سكان دولة المدينة « أور » .

واذا كنا قد نوهنا بامكانية النظر الى كارثة اور على انها كارثة « وطنية »، فاننا ، بذلك ، ابعد من أن نقر بوجود « وطن » ناجز في ذلك العصر .

فلقد كانت العلاقات المشاعية القروية قد نمت ضمن تكون سكاني اغلبه يغوص في الجذور القبلية ،التي وان ظهرت الوضعية الاقتصادية والسياسية فيها بوضوح ، فان الروابط الدموية الطوطمية ظلت تمارس ضمناً وجوداً ملحوظاً .

ان الفكر الاحتجاجي الوطني ، او لنقل الجمعي ، الذي يتمثل بما تقدمه لنا ملحمة الرثاء الاورية ، يطرح علينا عدة مواقف من شأنها أن تثبت المواقف التي واجهناها في اطار« الفكر الاحتجاجي الفلاحي » ،وان بصيغ متميزة وذات استقلالية نسبية . ففي الملحمة يبرز الحديث بوضوح واكثر من مرة عن « الشعب ذي الرؤوس السوداء » و « شعب البلاد » و « المعبد الشرعي الخرب » و « العاصفة الشريرة » والبرابرة الذين ذبحوا الشعب » . هذا أولاً .

على صعيد ثان ، يجري التاكيد مراراً على وحدة سكان المدينة من فوق الى تحت ، وذلك عبر جملة من التعبيرات ، مثل « في اور سحق الجوع الضعفاء والاقوياء » و « اختفى الرجال » و « معبدك الذي شيد من الحجارة شاهقاً جموع الشعب بحاجة اليه » .

على ذينك الصعيدين ، يبرز الشعب قوة كبرى معترفا بها من قبل القصر والمعبد ، ولكن عبر هذين الأخيرين الممثلين ب« الرب ، الملك العظيم والذي يحمل أقدار المدن » .

واذا انتقلنا الى صعيد ثالث من الملحمة ، وجدنا أنفسنا وجهاً لوجه أمام المفصل الاكثر حسماً في المجتمع الاوري : الفلاح . ان هذا الأخير حيث يكون ، يكون الوجود الحق ، أي الوجود متكوناً . وأن يكون الوجود كذلك ، فانما يعني أن يحقق الغاية القصوى من ذاته ، وهي الخصب والاخصاب . على هذا النحو ، يبرز الفلاح في تلك الملحمة بمثابتها تعبيراً مكثفاً ودقيقاً عن الذهنية العربية القديمة (الاسطورية) . وخليق بالنظر أن « الفلاح » ، الذي يبكى عليه هنا ويناح والذي يجسد « بؤس الفقراء » المدان ، هو نفسه الذي يجلد بالسياط ويغطس رأسه بالمياه وتنتزع منه الغلال ويقذف به الى اتون السخرة المرعب ، ولكن في سياق آخر ، هو سياق الانتاج السلمي المضطرد .

واذا كان لمثل هذه الملحمة الاسطورية الاورية من فائدة للبحث العلمي

التاريخي والتراثي ، فان نقطة ــ من نقاط عدة فيها ــ لا يمكن غض النظر عنها . تلك هي اتاحة الفرصة التاريخية لمستنيري الطبقة الفلاحية أن يعبروا عن وضعيتهم في ظروف (حربية مأساوية) لا يتاح لهم ذلك في غيرها (السلمية المضطردة) . فكأنما نحن هنا أمام حالة من الحالات التاريخية **الاستثنائية** ، التي جعلت من عملية التعبير ذاك أمراً ممكناً : ان **الوعي الآخر** يبزغ ، هنا ، مستنفداً الفرص المواتية ، ليمر على حساب وعي المهيمنين ، ولا نقول من وراء ظهره . **وكذلك** ، الوعي الأول ، المهيمن ، يجد نفسه أمام حالة من القسر للافصاح عن دور ذلك الوعي الأول في الحركة الاجتماعية ، بعيداً ــ على الاقل في مثل هذه الحالات ــ عن المتاهات اللاهوتية الاسطورية .

وعلى ذلك النحو ، يتضح الموقف متشابكاً مع الوعي الاريستوقراطي وعاقداً معه رباطاً من التحالف والتضامن موجهاً ضد الغزاة الخارجيين ، الذين لا يميزون ، في عملهم الهجومي التدميري ، بين المميز بينهم حقوقياً نظرياً وواقعياً على الصعيد الداخلي .

ولعلنا محقون في النظر الى ذلك الرباط التحالفي التضامني على أنه ، بأحد مدلولاته ، موقف قبلي عصبي أو صدى من أصداء مثل هذا الموقف . هذا يعني أن الطابع « الوطني » لمأساة أور يختلط هنا بذلك الموقف ، بحيث يقود الى اضعاف الوعي السياسي المديني (الحضاري) ، ويجعل منه ، من ثم ، شكلاً من أشكال مراحل الانتقال .

وما يلفت الانتباه في مجمل الاصعدة الثلاثة ، التي اتينا عليها ، هو أن تصور الخصب والاخصاب يهيمن على الفكرة الرئيسية في الملحمة . فهذه تعلمنا أن تدمير أور على أيدي « عواصف الشر » ، كان يعني « اختفاء سيل الماء العليل وجفافه » و « اختفاء الفلاح » **أي** « اختفاء الرجال » . ويبلغ هذا التصور مداه الاشمل والاوسع حيث يقرن ذلك كله بغياب واختفاء « البعل الحنون » للابقار الهاربة ، ومن ثم بغياب « رابطة الازواج » و « سمو العقلاء » .

اما الوجه النقيض القابل فيبرز حيث « يعم الحب السماوي على الشعب » ويعود « البعل الى بعلته » . وكل ذلك يحدث بأفق حضري مسيّس واضح : في الحالة الاولى « تضيع السلطة ويستحيل المعبد الى خراب » . وفي الحالة الثانية تستعاد السلطة ويعاد بناء المعبد .

ان الملحمة الاسطورية « رثاء اور » تقدم لنا مثلاً بارعاً وعميق الدلالة على وجود الناظم العام المشترك بين الفقراء (الفلاحين والعبيد والحرفيين) والاريستوقراطيين ، ذلك الناظم الذي برز في صيغتين ، واحدة طبقية (عبر واقعي الحيازة والملكية) ، واخرى جمعية قبلية (عبر المصلحة المشتركة في الحفاظ على دولة المدينة القائمة) . ومن البين ان احدى هتين الصيغتين لا تشكل بديلاً عن الاخرى ، بل كلتاهما اثبتت وجودها ضمن انساق من التطورات والتحولات التي طرات على المجتمعات العربية القديمة .

واذا بقينا في الحالة الممثلة بـ « رثاء اور » ، استطعنا القول بأن هذه الاخيرة هي جماع الفكر الفلاحي ، والفكر الاريستوقراطي ، على حد سواء . وهذا هوالتعبير الآخر عن القضية الذهنية (النظرية) في تلك المجتمعات . أما التعبير الاول عنها فهو ان « المرثاة » المشار اليها هي تجسيد لفكر الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في المجتمع المشاعي القروي (العربي القديم) .

تلك هي ، اذن ، **حدود وآفاق** الفكر الاحتجاجي الفلاحي ، ونقول الآن ، كذلك الاريستوقراطي .

يبقى أن نشير الى أن الصيغة الجمعية القبلية للفكر الاحتجاجي لم تظهر في « رثاء أور » ، الملحمة السومرية الاكادية ، فحسب . انها برزت كذلك في مجموعة من الصور والملاحم والمواقف التي نواجهها هنا وهناك من انحاء العالم العربي القديم (المشاعي القروي) . فدون أن ندخل في تفصيل ذلك ، نذكر فقط بالصراع الذي تقدمه لنا اسطورة اوزيريس

وست ، وكيف نظر الى هذا الاخير على انه الاله المتواطىء مع الغزاة ــ في هذه الحال الهكسوس ــ او انه اله هؤلاء بالذات . هنا ، كما في « رثاء أور » وغيرها ، يظهر ذلك الطابع القبلي للاحتجاج والمقاومة ، ذلك الذي أطلقنا عليه ــ مع تحفظ شديد ــ حد « فكر الاحتجاج الوطني » .

ولعلنا نقول ، أن تلك الحدود والآفاق للفكر المذكور ، بشقيه الفلاحي والاريستوقراطي ، هو ما جعل الكثير من الباحثين يصلون الى فكرة الطريق المسدود أمام تجاوز العلاقات المشاعات القروية من داخلها . واذا كان في تلك الفكرة ــ ان اخذت على عواهنها وعلى نحو مطلق ــ ما تنطوي عليه من التعسف ، فانها صحيحة ، في السياق الآتي عليه هنا .

* * *

القسم الرّابع

جماع القول في فكر ما يجمع القول في وضعيّة إشكالية الآفاق المستنفدة وطموح «الخلاص»

١

اشكالية الآفاق المستنفدة وطموح « الخلاص »

نصل ، الآن ، الى محور دقيق من محاور المسألة التي قمنا بمعالجتها ، في الفصول السابقة . ذلك هو أن نحدد جماع القول فيها . بيد أن هذا ، بدوره ، يقتضي منا أن نعود الى ما أتينا عليه من مشكلات وتصورات وقضايا عودة تنهيجية تعميمية متسقة . وإذا ما طرح الامر على هذا النحو ، فإن سؤالاً كبيراً يواجهنا الآن ، طالما واجهناه سابقاً وطالما اعترضنا في سياق بحثنا ، وإن بأوجه متعددة وبصيغة جزئية أو بأخرى شمولية . ذلك السؤال هو التالي : ما هو هذا الذي جرى باسمه وتحت اسمه البحث فيما سبق من مشكلات وتصورات وقضايا ؟ وبصيغة أخرى ، ما هو « الفكر العربي » في اطار تلك المشكلات والتصورات والقضايا ، وفي ضوئها ، ومن موقعها ؟

لعله من الملاحظ والبين ان صيغة السؤال ، الذي قدمناه ، يشير الى اشكالية المسألة المطروحة أو الى بعض من جوانبها وآفاقها . فنحن ، في بحثنا لما تقدم ، لم نحرص على الوصول الى صيغ جازمة ناجزة ، بقدر ما حاولنا تقصي ذلك من موقع اشكاليته . ومن هنا ، تتضح دلالة ما قلناه في صدر هذا المبحث من اننا نرى مهمتنا فيه كامنة في البحث عن ذلك الفكر العربي ، وفي استقصاء سماته ومعالمه الكبرى .

إننا ، في طرحنا ذاك للمسألة ، نكون قد تجنبنا ظاهرة التعميم المجحف ، مفضلين البقاء في نطاق التعامل مع أنساق من **الافتراضات** التي رأينا أن بمقدورها تغطية الموقف . وقد كان لهذا فضل منهجي في ضبط الصيغ والاسيقة والنتائج ، التي قدمناها على امتداد الفصول السابقة من هذا الكتاب .

بيد أننا وان كنا انطلقنا من ذلك الموقع الحذر اليقظ ، فاننا في نفس الحين نميز بينه وبين **الريبوية** ، تلك النزعة التي نرفضها من حيث هي نهج في النظر يقود الى تعليق موضوع البحث ووضعه بين قوسين .

★ ★

ذكرنا ، في موضع سابق من بحثنا العتيد ، ان « الفكر العربي » في اشكاله الباكرة ، ظهر اسطوريا شكلا (صيغة) ومضموناً . بيد أن التمييز بين الشكل والمضمون في الاسطورة (العربية في هذه الحال) لا يمثل الا اتجاهاً نسبياً . ذلك أن هذين انطويا على خاصية داخلية أساسية ، هي تحول الواحد منهما الى الآخر ، بحيث ظهر الشكل الاسطوري مضموناً اسطورياً والمضمون الاسطوري شكلا اسطوريا . وهذا يدعو الى التحفظ ازاء مثل الرأي التالي : « فالاسطورة لا تنحرف ولا تتشوه طالما خلفيتها سردية ، وهي تحكي لنا قصة . لذلك فالبعد الحدثي هو الأهم من البعد الشكلي ، في حين ان المضمون والشكل لا ينفصلان بالنسبة للشعر(١) » . بل ، هنا بالضبط ، أي في خاصية التحول من الشكل الى المضمون ومن هذا الى ذاك ، نتبين نحن وجه اتصال بين الاسطورة والشعر .

اننا نعني بـ « الشكل » ، الذي ظهرت به الاسطورية العربية المعنية هنا ، الرمز الذي لفعها من أولها الى آخرها . ولقد رأينا ذلك في مجموعة من النصوص التي كنا أوردناها في سياق البحث . فالواقع العياني يتجمل في

---

(١) أمينة غصن : كونية الاسطورة وتحولات الرمز . ضمن مجلة « الفكر العربي المعاصر ــ عدد ١٣/١٩٨١ ، بيروت ، ص ٩٦ » .

مجموعة من الرموز تناط بها غائية وظيفية : تستجيب لاحتياجات البشر « الاسطوريين » . واذا كان علم الالسنية المعاصر قد تبنى فكرة « التعددية الألسنية » ، حيث رفض ، بالتوازي مع ذلك ، امكانية « التعدد الرمزي » ، فانه ، بفعله هذا ، يكون قد قدم أدلة هامة على صحة أمر نسعى الى توكيده في المبحث الذي نقرأ فيه . ذلك هو أن أساطير بعينها نواجهها في عدة مجتمعات وفي مراحل تاريخية متعددة . ان هذا القول وان جعل من الاسطورة ظاهرة أكثر من محلية ، فإننا لا نهدف منه تجريدها من اسيقتها الاجتماعية والتاريخية العيانية ، كما يفعل البعض من الباحثين(٢) .

ان الشخصية « اللامحلية » للاسطورة جعلتها تبرز قاسماً مشتركاً بين مجموعة من الشعوب ، التي تلتقي — على كل حال — بنقاط معينة . وهنا لا يسعنا الا أن نذكر مؤلف فريزر « الفولكلور في العهد القديم » كمثال بارز يقدم لنا مصداقاً على ذلك . واذا ضيقنا دائرة النظر أكثر ، وجدنا أن تلك « اللامحلية » الاسطورية تدعم فكرة الوحدة « المتمايزة بطبيعة الحال » ، التي ظهرت على صعيد الذهنية الاسطورية العربية القديمة .

أما « مضمون » الاسطورة ، أو « المرموز اليه » ، فهو بمثابة الواقع الموضوعي ، ولكن بشكل أو برمز تنكري(٣) . واذا كان الامر كذلك ، فاننا نغدو أمام استنتاجين اثنين . الأول منهما ينبني على تعميق لفكرة التحول فيما بين الشكل والمضمون الاسطوريين . اذ حينما يتدخل الرمز في تحديد شخصية المرموز اليه (المضمون) جاعلاً منه واقعاً تنكرياً ، فانه — الرمز — يصبح في قوة وحضور المرموز اليه . وفي هذا المعطى نتبين الأهمية الكبرى التي مارستها الطقوس الكلامية والعملية المرافقة بالكلام في حياة شعوب

---

(٢) انظر مثلا ، نائلة الفاروقي — العلم والاسطورة . ضمن مجلة « الفكر العربي المعاصر » — نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٣ — ٧٤ .

(٣) انظر مع المقارنة : مصطفى الجوزو — من الاساطير العربية والخرافات — بيروت ١٩٧٧ ، ص ٨ .

العالم العربي القديم .

اما الاستنتاج الثاني فينهض على أن « التنكرية الرمزية » ، التي يظهر فيها الواقع الموضوعي ، تمثل تعبيراً عن أن الاسطورة لا يمكن النظر اليها على انها وهم . اذ في مثل هذه الحال نكون قد افقدنا الأسطورة العلاقة القائمة بين مرموزيتها ورمزيتها . وهذا ما يجعل منها ركاماً من الحكايات المجردة من القصدية والمغزى .

لقد قمنا بدراسة ما رأيناه هاماً في الاسطورية العربية القديمة وحاسماً في تحديد سماتها وآفاقها . وكنا ، في أثناء ذلك ، قد وصلنا الى بعض التعميمات التي غطت ، في حينه ، المسائل المطروحة . ذلك يعني ، ضمناً ، أن جملة من الأمور والاوجه في تلك الاسطورية لم نتعرض لها الا لماماً ومن موقع ما رأيناه حاسماً فيها (في الاسطورية) . كما يعني ذلك أن وجهاً أو آخر من هذه الأخيرة لم يجر التعرض له الا عبر اوجه أخرى بسبب وجود جسور تجمع بينهما أو تحتويهما .

واذا ما أخضعنا ذلك كله لرؤية معممة ووضعناه تحت مبضع تنهيجي ، فاننا نواجه ، ضمن ما نواجهه ، مجموعة من المحاور العقدية ، التي وصلت أو كادت تصل الى تخوم فكر فلسفي متميز .

في طليعة ذلك ، نتبين ميلاً ذهنياً « جامحاً » للتوجه الى الطبيعة والانسان ، مجتمعاً وفرداً ، توجهاً طبيعياً (مادياً) وتوحيداً (بنتيئيا) ومن موقع **جدلي وظيفي** . والوجه الآخر لذلك الميل يكمن في أن هذا الأخير بنى قاعدته وامتلك سماته ومعالمه وآفاقه في ضوء الوضعية الجغرافية الاقتصادية وما طرحته من تحديات **مباشرة** على انسان العالم العربي القديم . وعلى ذلك ، فالتنكر لدور هذه الوضعية في توليد ذاك الميل ، يجعل من فهم « الاسطورة » أمراً مستحيلاً . وهذا ما فعله البعض انطلاقاً من موضوعة « أسبقية الصورة على الفكر ، والخيال على العقل » . فأمينة غصن ، التي تستشهد بهذه الموضوعة من مقال لانطون غطاس كرم ، تصل في ضوئها ، الى

الحكم التالي : « فالاسطورة هي الوجه المرئي لبكارة الفكر (القبلي) تشتعل بالاحتمال ، تتجاوز (المادية التاريخية) وتبدل هندسة العالم ، وتحول لقاء الغابر الى وعد المنتظر في وصل ما كان بما هو كائن وما سوف يكون(٤) » .

ان وجه القصور في ذلك الحكم يكمن في اعدام العلاقة الداخلية الضرورية بين الاسطورة وصانعها ، الانسان ذي السمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعينة بنحو أو بآخر . على هذا الصعيد ، نذكر فقط بان احدى النقاط الهامة في اعمال كلود لفي شتراوس حول الاسطورة ، ونقصد خصوصاً كتابه Mythologiques ، كمنت في التأكيد على ان الاسطورية انعكاس للبنية الاجتماعية وللعلاقات الاجتماعية . هذا اولا . من طرف آخر ؛ تفتقد في ذلك الحكم الموقف الجدلي من علاقة الفكر بالواقع في احتمالات ثلاثة لها : أن يستبق الفكر الواقع ، أو أن يتخلف عنه ، أو أن يتساوق معه .

ومن البين أن هيمنة التوجه الى الطبيعة والانسان توجها طبيعياً (مادياً) وتوحيدياً (بنتيثياً) ومن موقع جدلي ، في الاشكال الاولى الباكرة من الفكر العربي ، انطوت على نقاط لا تقل اهمية في دلالاتها الفكرية عن عناصر ذلك التوجه . من ذلك غياب الذهنية الثنائية ، ثنائية الجسم والنفس ، والارض والسماء ، والنهائي واللا نهائي ، والحياة والموت . اذ بدلاً من هذه الثنائية ، كانت « وحدة الوجود » ، بمثابتها تصوراً **طبيعياً ضرورياً** ، قد ظهرت لانسان العالم العربي القديم (الاريستوقراطي والفلاح والحرفي) مضمَّنة **بمستويات** متعددة . ف « الوحدة » انطوت على « التمايز » ، بحكم الضرورات المعاشية والذهنية لذلك الانسان .

ومن هنا ، لم تكن العلاقة بين هذا الانسان والطبيعة ذات بعد واحد ، هو « الأنا والأنت » ، كما يرى هـ. وهـ. ا فرانكفورت(٥) . فهي كانت متوسطة وغير مباشرة ، الى حد يعلن عن وجوده ، على الأقل . ان تعدد الابعاد في تلك العلاقة يفصح عن نفسه فيما جرى البحث فيه ، في موضع سابق ، تحت

---

(٤) امينة غصن : كونية الاسطورة وتحولات الرمز ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٤ .

(٥) هـ. وهـ. ا. فرانكفورت : المدخل .. ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥ .

حـد « تقسيم العمل » . وليس بخاف علينا أن هذا الأخير تجاوز ، في أقل تقدير ، التقسيم البيولوجي الطبيعي لنشاط المتوحشين الأوائل ، مكتسباً ، في مجتمع مشاعي قروي ، طابعاً **اجتماعياً سياسياً** .

واذا كانت العلاقة المنوه بها متوسطة ، غير مباشرة ، بمعنى ما وبحد ما ، فان الحديث عن مستوى **مجرد** لها ، يغدو وارداً . وحالئذ نواجه هذه العلاقة وقد اخترقها اتجاهان معرفيان اثنان ، واحد حسي (مباشر) ، وآخر مجرد (متوسط) . وكلاهما يتمم الآخر ، دون أن يتعارض معه ؛ ولكن ــ أيضاً وبطبيعة الحال ــ دون أن يكون وحيداً في حسم الموقف . ذلك أن من شأن « العمل الانساني » أن يولد اتجاها للتجريد على صعيد تمثله ذهنياً وتنسيق معطياته الأولية . واذا كان الامر هكذا على صعيد « العمل » عموماً ومن حيث الأساس ، فكيف هو نفسه ، اذن ، في وضعية اجتماعية واقتصادية وسياسية متقدمة في اطار علاقات مشاعية قروية حضارية (مدينية) !

ان وسائط المعرفة « الاسطورية » في العالم العربي القديم لم تكن حسية وحسب . لقد كانت ، كذلك وعبر هذه الأخيرة ، مجردة . بيد أن هذا لم يكتسب شخصية فلسفية محدده ومتميزة ، بل ظل ، كما أشرنا سابقاً ، متاخماً لها ، غير متداخل بعالمها . ولكن ذلك لا يمنع من التأكيد على وجود فكر فلسفية متناثرة هنا وهناك في نصوص اسطورية معينة . وهذا ما لاحظناه اثناء معالجتنا لمثل تلك النصوص .

ومن الملفت الدال ، في هذا الاطار من طرح المسألة ، السياق الذي ظهرت فيه تلك الفكر الفلسفية وغيرها في الفكر العربي القديم . لقد كان سياقاً نازعاً منزع المعرفة الطبيعية (والاجتماعية الى حد ما) . فكان من شأن ذلك أن مثلت تلك الفكر بواكير اولى على طريق العلم والتقدم العلمي ، ومن ثم على طريق مجابهة الخرافة والسحر اللذين سيكسبان ، لاحقاً ، أوجها وامتدادات أكثر تميزاً ووضوحاً(٦) . وضروري القول ، هنا ، أن الفكر التي نتحدث عنها ،

---

(6) Siehe : G. der Phil., Teil I, Ebenda, S. 36

بصفتها حافزاً أولياً للتقدم العلمي اللاحق ، نشأت في ظلال الوضعية الفكرية المزدوجة ، الاريستوقراطية والفلاحية ، وان كان للوجه الاريستوقراطي الدور الاكبر فيها . هذا مع الاشارة الى أن الجدلية الاجتماعية ، التي نتبين معالمها وصياغاتها العامة والرئيسية في نطاق الفكر الفلاحي ، كانت من المحرضات الكبرى على تبلور النزوع الفكري المعني هنا ، نزوع التقدم العلمي .

واذا كنا غير مخولين بالتحدث عن فكر فلسفي باكر (في العالم العربي القديم) ، فلا بد انه كان هنالك جملة من العوامل ، التي وقفت عائقاً دون ذلك . ويمكننا أن نعكس صيغة الطرح ، فنقول أن شروط نشوء الفكر الفلسفي لم تتح لها امكانات التولد والتبلور . اذن ، ما هي هذه الشروط ، أو بالاحرى ، ماهي الحاسمة ضمنها ؟ أما المعوقات السلبية دون ذلك فهي التالية : غياب التشخيص ، والمقدسات الفكرية ، والاعتقاد ، والاعتراف . وبالمقابل ، فالسمات الايجابية التي افتقدت ، الى درجة رئيسية ، ضمن الوضعية المشار اليها ، هي : التجريد والتعميم النظريان العقليان ، أي استخدام مفاهيم عقلية مجردة ، والتماسك العقلي ، والتفسير العقلي من موقع السببية الكونية (الطبيعية والاجتماعية) ، والتمييز بين الوعي والمادة وبين الذات والموضوع ، والشك النقدي (المنهجي) .

وحيث أن هذا الملمح أو ذاك من تلك السمات الايجابية يمكن أن يكون متضمناً في البواكير الاولى للفكر العربي الاسطوري القديم ، فإنه يغدو حرياً بنا التأكيد على وجود ارهاصات نسق فلسفي ضمن هذا الفكر(٧) . غير أن الحديث وان جرى عن « ارهاصات » ، فانه ذو أهمية قصوى على صعيد تاريخ الفكر العربي ، والعالمي عموماً . أما وجه هذه الأهمية فينهض على أن تلك الارهاصات ذات بعدين متلاحمين متنامين ، لم نشهد لهما وجوداً ، في تلاحم سمتيهما هتين ، عهد بدايات الفكر الفلسفي في تواريخ الشعوب التي نشأت الفلسفة عندها في نطاق علاقات اجتماعية عبودية ، كما هو الحال

---

(٧) لاحظ ذلك في : Abriss der Geschichte - Ebenda, S. 43 .

في اليونان الكلاسيكية(٨) . اما ذينك البعدان فهما الطبيعوية Naturalism والجدلية .

ولا نود التفصيل في هذه المسألة . فلقد فعلنا ذلك ، في حينه . انما يبقى من اللازم ان نقول ان ذينك البعدين الفلسفيين ، بدواً ، لم يكن بمقدورهما التحول الى نظرية فلسفية ضمن تخوم المجتمع العربي المشاعي القروي . فكما ظلت العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الرئيسية غير قادرة ، في الأفق الاجمالي العام ، على تفجير تلك التخوم والخروج منها الى رحاب جديدة من التقدم والتطور التاريخي ، كذلك بقيت تلك الارهاصات الفلسفية عاجزة ، ضمن العلاقات المعنية ، على التحول الى نسق نظري فلسفي متميز ومستقل نسبياً . ذلك يضعنا وجهاً لوجه امام احدى أهم الاشكاليات الاولى الباكرة للفكر العربي . انها إشكالية الآفاق المسدودة أولاً ، والمستنفدة ثانياً . ولقد صيغت هذه الأخيرة من مواقع المعادلتين اللتين سبق أن أتينا عليهما واللتين تبرزان كما يلي :

على صعيد الطبقة الفلاحية وما دونها :

الوهية دون ملكية ، اي اله غير ملكي سلطوي = تصور للخلاص ملفع
بحوافز العود الى الماضي (الذهبي) وحوافز انتظار مستقبل
داكن مضطرب .

على صعيد الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية :

الوهية بملكية ، اي اله ملك = تصور لتدويم الراهن عبر استجلاب
حوافزه من بدايات النظام الكوني ، اي عود دائم الى الماضي الكوني الباكر .

---

(٨) انظر في ذلك ، ثانية : يون بانو — التكوين الاجتماعي الآسيوي .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٠ .

تينك المعادلتان تفصحان ، بوضوح ودقة ، عن الافق التاريخي والتراثي المسدود والمستنفد . وما له أهمية خاصة هو أن صيغة تلك الاشكالية ذات بعد **سياسي وفكري** يعلن عن نفسه بنفسه . نعني بذلك ان الوعي بالإشكالية المذكورة كان في حدود كلتا الطبقتين الرئيستين المعلن عنهما فوق ، على حد سواء ، وأن بوتائر إكثر تميزاً لدى الثانية (الاريستوقراطية) مما هو الحال عند الاولى (الفلاحية) .

هنا يبرز ، كما يلاحظ ، خط تمييز نسبي بين السياسة والفكر . ففلاحو المشاعات القروية ، الذين كان بأيديهم الحق القانوني للحيازة الاقتصادية ، لم يكونوا يمتلكون حقوقاً سياسية فاعلة واساسية . بل ان هذه ظلت ، شأنها شأن حق الملكية الاقتصادية ، واحداً من حقوق الطبقة العليا ، الاريستوقراطية .

ومن هنا ، كانت المفارقة بين **العجز** السياسي **وامكانية** التعبير الذهني (النظري) . طبعاً ، نحن مدعوون ، هنا ، الى النظر للعلاقة بين الاقتصاد والسياسة ، بين الحيازة (بصفتها وضعية اقتصادية) والسلطة السياسية ، على نحو جدلي عياني . فليس بوسعنا ، على مستوى مسألتنا هذه ، ان نشتق السياسة من الاقتصاد بصورة آلية . اذ أن من شأن ذلك أن يعقد تفحصنا لهذين الأمرين ضمن المجتمعات العربية القديمة (**المشاعية القروية**) .

وحيث اننا نمارس رؤية **جدلية عيانية** ازاء المسألة المطروحة ، فإنه يغدو وارداً الا نقيم حاجزاً منيعاً بين الاقتصاد والسياسة في نطاق الوجود الفلاحي المشاعي . فالقدرة الذهنية (النظرية) ، بهذا الحد أو ذاك ، على التعبير الذهني (النظري) عن الوضعية الاقتصادية المعاشة من قبل أولئك الفلاحين ، تحمل معنى سياسياً ، أو لنقل ، مسيساً . هذا عدى أن هؤلاء اذ كان معترفاً بحق حيازتهم الاقتصادية اعترافاً حقوقياً ، فانهم ، بذلك ، كانوا غير بعيدين عن الممارسة السياسية .

من ذلك نهدف الى القول بأن « تصور الخلاص » الفلاحي كان لا بد له

والحال كذلك ، من أن تبنى مقوماته وسماته بحيث يكون تحقيقه وارداً من مواقع ذهنية اخرى غير تلك السائدة ، في حينه . هذا ماحدث على أيدي كتاب وشراح « العهد القديم » أولاً ، وعلى أيدي كتاب وشراح « العهد الجديد » ثانياً .

ولعلنا نرى في « تصور الخلاص » الفلاحي وتصور «تدويم الراهن » الاريستوقراطي أشكالاً أولى ساذجة من سلفوية بحدين ، ماضوي ومستقبلوي ، مع الاشارة الى أن الحد الثاني يمتح مصادره ومقوماته وآفاقه من الاول . فهذان يتقاطعان ويتشابكان بصور متصلة وعبر ظاهرتي الحياة والموت . وحسب ذلك ، لم يكن الموت قطيعة مع الحياة ، بقدر ماكان تواصلاً معمقاً لها ومجدداً لها : فالاجداد الاموات أحياء ، يمارسون حضوراً حياً فاعلاً ؛ والاحياء (من الفلاحين) يمدون أيديهم الى الموت للخلاص من « الحياة » ، اي لاستقبال « حياتهم » المثلى الموعودة . أما الاحياء (من الاريستوقراطيين) فهم ، أيضاً ، يمدون ايديهم الى الموت ، **ولكن** للاستمرار فيما خلفوه من « حياة » .

هاهنا نتبين مستويين للموت والحياة ، وذلك وفقاً لمستويي النظر اليهما من قبل مجموعتين بشريتين متناقضتين بحدود وباعتبارات محددة . ولكن عقيدة « الرجعة » تبرز عندهما ، على حد سواء . وحري بالاشارة الى أن إشراك « الأموات » في الحياة كان من شأنه أن وسع دائرة الوجود الاجتماعي ، وخلق وضعاً من التضامن مع الأرض التي يقوم عليها الناس ، بحيث جعل من العملية الإنتاجية الاقتصادية أمراً مناقبياً مقدساً وحالة من الارتباط التاريخي والتراثي بالارض (٩) .

---

(٩) تلك الوضعية تظهر بصورة حادة لدى قبائل في افريقيا الاستوائية الفرنسية . اذ أن أعضاء القبيلة هنا « يتمتعون بممتلكات الاسلاف ، ولكن الاموات هم الذين يحتفظون بملكيتها » . (فيليسيان شالاي : تاريخ الملكية – بيروت ١٩٧٣ ، ص ١١) . بيد أن الملكية الحقوقية « الدنيوية » لتلك الممتلكات هي بأيدي المتميزين الاثرياء من أعضاء القبيلة .

في هذا المعقد للمسألة ، يتضح أمامنا النصور التاريخي والتراثي لدى فريقي المجتمعات العربية (المشاعية القروية) . فهو لدى الاريستوقراطيين ديمومة الراهن ، وانكفاء الى الماضي لتكريس تلك الديمومة ، وتوجه الى المستقبل (الموت) **من موقع الراهن** وفي ضوئه . اما لدى الفلاحين فيفضح ذلك التصور عن نفسه بمثابته انتهاكاً للراهن ، وانكفاء الى الماضي بهدف تدعيم هذا الانتهاك وجعله مشروعاً ، وطموحاً الى المستقبل **من موقع الماضي** وفي ضوئه : انها سلفوية مركبة معقدة بقدر ماهي طريفة مترعة بالاحتمالات(١٠).

ان تلك السلفوية تحتمل مستويين من النظر اليها . فهي اذ تنطلق ، في حقل الفكر الاريستوقراطي ، من الراهن ، فانها تظهر قريبة من مقتضيات التقدمية التاريخية والتراثية . ولكنها ، ضمن الفكر الفلاحي ، تبدو نقضاً للسياق التاريخي ونقيضاً له . هذا على صعيد الموقف النظري المعرفي . اما على صعيد الموقف الايديولوجي، فقد كان الامر مختلفا وذا افق متميز . هاهنا ، نواجه سلفوية الفلاحين المشاعيين قوة تاريخية وتراثية تقدمية ، حملت على اكتافها اعباء « الخلاص المرتقب » . في حين تبرز سلفوية الاريستوقراطيين تياراً تسويفياً تكريسيا مناهضا لحل وضعية الآفاق المسدودة والمستنفدة .

وحيث يغدو « طموح الخلاص » واقعاً ، يصبح محققاً مقتضيات المشروعية التاريخية التراثية وشرائط الصحة النظرية المعرفية . ولذلك ، فان الشرخ المعني هنا بين المستويين من النظر الى السلفوية يبقى قائماً ، طالما بقي المجتمع المشاعي القروي قائماً . هذا يشير ، ضمناً ، الى أن ذلك الطموح الى الخلاص سيبقى « طموحاً » ، حتى في صيغتيه اللاحقتين اليهودية والمسيحية . ذلك

---

(١٠) هذه الشخصية الطريفة والمترعة باحتمالات التوجه للسلفوية المذكورة، ومعها الذهنية الاسطورية (العربية القديمة) عموماً ، يعبر عنها كريمر ، بعمق ، بكونها « مفتوحة وعرضة لتأملات كونية عميقة». (صموئيل نوح كريمر ، : مقدمة لكتاب «اساطير العالم القديم» ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧) .

لأن هتين الأخيرتين تولدتا في ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية لم تكن متميزة عن تلك التي تولدت فيها الذهنية الإسطورية العربية ، في امور اساسية كثيرة .

واذا ما ولجنا تخوم هذه المسألة ، فاننا نجد انفسنا امام موضوع يحث ينقلنا الى مرحلة جديدة من مراحل التاريخ العربي ، وهذا ما لا يدخل في نطاق هذا البحث العتيد .

* * *

٢

بعض المسائل المنهجيـة المتولدة عن البحث العتيـد ودلالاتهـا البحثيـة اللاحقة

في نهايـة المقال ، يبدو لنا هاماً ، على صعيد هذا البحث ، أن نلقي ضوءاً على بعض الآراء المتعلقة بمنهجية النظر الى « الفـكر القديم » . وهي آراء تعالج هذا الأخير بمثابته بناء اسطورياً . كما تعالجه من موقـع كونه ـ في صيغته العربية ـ ذا آفاق وامتدادات صبت في الفكر اليوناني الكلاسـيكي ، واسهمت في تكوين مقوماته ، على نحو غير يسير . وهنا نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام مسألة كنا واجهناها تفصيلا في كتاب « من التراث الى الثورة » . تلك هي جدلية العلاقـة بين المنهج وموضوع البحث . بيد أن هذه العلاقة تمتلك ، في السياق الذي نحـن فيه ، طابعاً خاصاً بالاسـطورة ، بوصفها نسـقاً مـن أنساق النشـاط الذهني البشري .

★ ★ ★

ظهرت في تاريخ علم الفولكلور « المدرسة الميثولوجية » ، التي كان على رأسها جـاكوب جريم ، والتي حاولت أن تحـدد البنـاء الداخلي لذلك النسـق « الاسطوري » . في نطـاق هذه المدرسـة ، برز الباحث أفانسييف في كتابه « اتجاهات السلاف الشعرية في الطبيعة » . وقـد عمل الباحث المذكور على تفسير « الاساطير » من موقـع دراسة مقارنة بينها ، يـكون علم اللغة المقارن قاعدة انطلاق لها . وهو ، في ذلك ، وصـل الى رفض كل ما من شـأنه أن يؤدي الى وضع افتراضات علمية تنسيقية لفهم تلك الاساطير . حـول هذا الموقف ، يكتب أفانسييف ما يلي : « ليس هناك ما يعوق التفسير الصحيح للأساطير مثل هذا الميل الى التنسيق ، والرغبة في جمـع التقاليد والعقائد

المتنوعة تحت قاعدة فلسفية مجردة . وقد عانت المناهج القديمة في تفسير الاساطير من تلك الطريقة بالذات (وقد انتهت هذه المناهج الآن) . وقد فسر الدارسون الاساطير بدون مساعدة أو هاد الا التخمينات الشخصية التي لا ضابط لها ، متأثرين برغبة الانسان المتوارثة في أن يدرك وراء الوقائع الغامضة المفككة معنى ونظاماً خفياً ، مما أدى بكل منهم الى تفسير الاساطير وفقاً لفهمه الشخصي ، حيث يحل نظام مكان آخر وتعكس كل نظرية فلسفية جديدة تفسيرات جديدة للحكايات القديمة ، كل ذلك أدى الى أن تموت هذه النظم والتفسيرات بنفس السرعة التي ظهرت بها .

أما المناهج الجديدة في تفسير الاساطير فهي أكثر قابلية للتصديق ، ذلك لانها تقوم بعملها دون اي فروض جاهزة ، كما تقيم مزاعمها على شواهد اللغة مباشرة(١١) » .

في ذلك الموقف لافانسييف وأقرانه من باحثي « المدرسة الميثولوجية » ، ذات التوجه اللغوي المقارن ، نلاحظ ، أولا ، تشديداً على ضرورة رفض التنهيج المنسق لدراسة التاريخ الاسطوري . نلاحظ ذلك ، في الحين الذي يلح فيه افانسييف على نمط آخر من « التنهيج المنسق » . وفي هذا وذاك ، وجه من أوجه التناقض . هذا يصح ، حتى اذا استعدنا ما أعلنه افانسييف من ضرورة تفسير الاسطورة عبر شواهد اللغة مباشرة . واذن ، فالخلاف لا يقوم على مقولتين ، واحدة تقر بضرورة التنهيج المنسق ، واخرى ترفضه . ذلك لأن هنالك مقولة واحدة ، هي أن التنهيج المنسق يبرز ، بصورة أو بأخرى وبوضوح أو على نحو غير مفصح عنه ، في دراسة الاسطورة بنية وتاريخاً .

الأمر الآخر ، الذي نتبينه في آراء افانسييف المثبتة أعلاه ، فينهض على منهجه اللغوي في دراسة الاسطورة . فنحن ، هنا ، لا نظن أن مثل هذا

---

(١١) أ. ن. أفانسييف : اتجاهات السلاف الشعرية في الطبيعة — مقال في الدراسة المقارنة للتقاليد والمعتقدات السلافية وعلاقتها بالحكايات الاسطورية عند الشعوب الاخرى ، موسكو ١٨٦٥ — ١٨٦٦ ، المجلد ١ ، ص ١١ — ١٢ .

المنهج ، من حيث هو كذلك ، قادر على استقصاء المسألة المعنية . ذلك لأن اللغة نفسها تمثل ، بمعنى رئيسي ، سياقاً تاريخياً عيانياً . واذا ما استجبنا نحن لمقتضيات المنهج المشار اليه ، في بحثنا للفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى ، فاننا سوف نجد انفسنا وقد أحطنا بأسار ذاتوية لغوية اسطورية ، تحجب عنا **الدلالة** الاجتماعية و**السياق** التاريخي العياني لذلك الفكر .

وقد كان أحد منطلقات افانسييف النظرية ذلك الذي تمثل بما أطلق عليه ماكس مللر «مرض اللغة Disease of language» ، بمثابته تحديداً لهوية الاسطورة(١٢) . أما هذا الاصطلاح فيمثل ، حسب شرح سوكولوف له ، « عملية الغموض التدريجية في المعنى الاصلي للكلمات أو ما يمكن أن نسميه الآن — مستعملين الاصطلاح المقبول في اللغويات المعاصرة — بعملية تغير المعاني في اللغة . ويبدأ مللر الدعوى بأن الانسان البدائي ... قد عبر عن أفكاره بكلمات لها معنى حسي خالص . فهو لم يكن قادراً على التفكير المجرد . ومن هنا لم توجد في لغته الا الكلمات الحسية . واتخذ كل موضوع ، كما اتخذت كل ظاهرة طبيعية اسمها من خصائصها المادية الظاهرة . الا أن الموضوع نفسه يمكن أن يتخذ اسما له من خصائص أخرى . ومن جهة ثانية كان من الطبيعي أن تتخذ مختلف الموضوعات والظواهر نفس الاسم بسبب التشابه في الخصائص النوعية . ونتيجة لذلك يمكن القول أن اللغة البدائية الحسية تتكون كلية من الكنايات (استعارية عادة) ، كما تضمنت كثيراً جداً من المترادفات والمتشابهات . فمثلا قد تستخدم للدلالة على الشمس كلمات(المتلألئة) أو (المشعة) أو (المحرقة) أو (البراقة) ...

ويرى مللر أن اختلاف المصطلحات وافتقارها الى الاستقرار لا بد أن ينتج عنه بمرور الزمن اضطراب في الافكار فينسى المعنى الاصلي للكلمات مما يؤدي الى ما يعرف (بمرض اللغة) ويحدث مفاهيم خيالية للظاهرة الطبيعية أي الاساطير(١٣) » .

---

(١٢) انظر : Max Mueller : On the Science of thought - P. 7 .

(١٣) يوري سوكولوف : الفولكلور — قضاياه وتاريخه ، مصر ١٩٧١ ، ص ٧٣ — ٧٤ .

هاهنا ، في هذا الاطار من المسألة ، ينبغي أن يميز تمييزاً دقيقاً صارماً بين معطيين اثنين ، لكي لا يُضحى بالعنصر العقلاني في نظرية ماكس مللر . المعطى الاول يكمن في واقع « التشابه في الخصائص النوعية لمختلف الموضوعات والظواهر » ، ذلك التشابه الذي يعبر عنه باسم واحد . ففي هذا المعطى نتبين احدى سمات التطور في التاريخ الاسطوري ، حيث لم تكن اللغة قد اكتسبت بعد نضجاً كافياً يسمح بوجود تميّز كاف بين مفرداتها من اسماء وافعال .

وقد لاحظنا ، في أحد مواضع هذا الكتاب ، وجهاً من أوجه تلك الوضعية ممثلا بظاهرة تحول أسماء الآلهة . ذلك أن هذا التحول ، وان عبر ، بصورة اسطورية ، عن علاقة الكل بالاجزاء ، فانه ، من طرف آخر ، مثل أحد احتمالات التشابه في الخصائص النوعية لمختلف الموضوعات والظواهر .

أما المعطى الثاني ، الذي ينبغي تمييزه عن الاول ، فيتمثل في أن ذلك التشابه لم يكن مطلقاً ، اولا ، وفي أنه يجسد ، على نحو أولي ، احدى مراحل التطور اللغوي والاجتماعي ، ثانياً .

ان ذينك المعطيين اذا ما أريد لهما أن يوضعا في موقعيهما من قضية الاسطورية العربية القديمة ، فانه لا مناص من النظر الى هذه الاخيرة بمثابتها **الوعي الذاتي** لشعوب العالم العربي القديم ، الذي قام ، أساساً ، على علاقات مشاعية قروية . وهذا يتضمن القول بأننا **بعد** أن تكون قد ارتكزنا الى هذه القاعدة المنهجية ، في النظر الى تلك « الاسطورية » ، فانه يغدو ممكناً أن نأخذ بمقولة مللر المالي عليها . نفعل ذلك ، لكن دونما وصول الى الاخذ بمقولة هربرت سبنسر الشهيرة عن الاسطورة ، وهي أن هذه الاخيرة تمثل ادراكاً خاطئاً Erroneous set of interpretation (١٤) .

على ذلك النحو الاكثر تميزاً واتضاحاً وتعقيداً ، نواجه نقطة الانطلاق في بحثنا للفكر العربي القديم في بواكيره وفي آفاقه ، من حيث هو الوعي الاسطوري الذاتي لشعوب العالم العربي القديم ، ومن زاويتي النظر الى هذا الوعي اللتين اتينا عليهما فيما سبق ، اي بصفته بنية وصيغة .

★ ★

---

(١٤) انظر : H. Spencer : Princiles of Saciology - P. 131 .

يظهر من الفصول السابقة ما للفكر العربي القديم من أهمية خاصة في صياغة البواكير الاولى للفكر البشري ، عامة . وقد استطاعت هذه البواكير أن تثير مجموعة من المسائل الكبرى ، التي تتعلق بها مصائر وآفاق التطور الفكري العالمي . حدث ذلك على أصعدة متعددة ، منها ما اتصل بالمسألة الفلسفية الانطولوجية العامة ، ومنها ما اتصل بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاخلاقية الخاصة .

في سياق ذلك التوجه المنهجي ، لعلنا نقول عن علاقة الفكر الفلسفي اليوناني اللاحق بتلك البواكير الفكرية العربية القديمة ما قاله ، مرة ، انجلز عن علاقة ذلك الفكر الفلسفي اليوناني بالفكر البشري لاحقا . فلقد كتب انجلز ما يلي : « في الاشكال المتعددة للفلسفة اليونانية توجد ، مسبقاً ، تقريباً كل أساليب الرؤية اللاحقة بشكل بذري أولي(١٥) » . أما عناصر تلك العملية بين السابق العربي واللاحق اليوناني ، فقد أشرنا الى بعضها في اطار القضايا التي أتينا عليها .

وبطبيعة الحال ، من الضروري منهجياً تاريخياً أن نبدي أقصى الحذر ازاء ما يمكن أن يؤدي الى خرق السياق التاريخي للفكر العربي القديم .

ذلك يحدث ، مثلا ، بالنظر الى الفكر اليوناني امتداداً ميكانيكياً لذاك ، أو بالمبالغة في تقييم تأثير الاول (اليوناني) بالثاني (العربي) . ودون أن نجد أنفسنا ، الآن ، ملزمين بتقصي هذه المسألة بكثير أو بقليل من التفصيل المدقق ، نستطيع أن ننظر بعين الارتياب والشك الشديدين الى بعض الآراء ، التي يطلقها جمع من الباحثين ، على صعيد المسألة المعنية هنا . من بين هؤلاء ، يبرز روجيه غارودي . ففي كتاب له حول « حوار الحضارات » ، يرى أن (فاوست) ، جماع القرن التاسع عشر الاوربي البورجوازي ، كان قد

---

(١٥) ف. انجلز : تقدمة قديمة لـ « ضد ديرنغ » — حول الجدل . ضمن « ضد ديرنغ » ، برلين ١٩٥٦ ، ص ٤١٤ .

ولد ، سلفاً ، في ملحمة « جلجامش(١٦) » .

ان مسلكاً من هذا النمط من شأنه أن يسيء اساءة بالغة ليس للفكر الفلسفي اليوناني ، حسب ، انما أيضاً لتلك البواكير الفكرية العربية نفسها . ذلك لأنه يؤدي الى التضحية بالخصوصية النوعية لكلتا الوضعيتين . نقول هذا ونحن عالمون أن الخصوصية المشار اليها ليست ذات بعد اطلاقي محض . فهي تتضمن هذا البعد من موقع نسبي، بقدر ما تتضمن بعداً نسبياً من موقع اطلاقي .

وليس من العسير أن نتبين أن ذلك التوجه المنهجي الأخير (الجدلي) قمين بأن يحل اشكاليات الوضعيتين المومى اليهما ، كل منهما على حدة ، ومن موقع العلاقات والجسور التي تربط بينهما ، على نحو أو آخر . وقد لامس بيير روسي هذا الامر ، حيث أتى على تحديد العلاقة بين « الشرق القديم » و « الغرب الحديث » . فكتب ما يلي : « اننا عندما نتعرف الوزن الصحيح والدقيق للاقطار التي تحيط بنا نكتشف آفاقنا وحدودنا في آن واحد(١٧) » . وخصص هذه المقولة « شرقياً » و « غربياً » اذ أعلن : « ان نظرتنا المحدودة للتاريخ قد فرضت علينا تعيين مصادره قريباً منا ، أي في شبه الجزيرة الهيلينية المجدبة هذه ، وعلى ضفاف نهر التيبر الفقيرة . لقد قلل الاوربيون طواعية ،

---

(١٦) يورد غارودي مقطعا من ملحمة جلجامش ، هو التالي : « هنا ، في المدينة ، يموت القلب كآبة ، لان افقها يسرف في الضيق . وقد تعلم في المدينة سبل العيش ، ولكنه لم يتعلم الحياة . انه يموت لان حياته لم يبق لها معنى بعد أن حبست في حدود جد ضيقة . وقد نظرت الى ما وراء أسوارنا ورأيت اجساما تطفو على سطح النهر . وكان الافق يؤلف سورا آخر » . هذا المقطع ، الذي يورده غارودي دون توثيق بحيث يثير الشك في دقته (انظر الترجمة التي قام بها طه باقر لتلك الملحمة وتعليقه على ما سبقها من ترجمات لها « ص ٣١ – ٣٣ » ، ثم نص الملحمة نفسه : طه باقر : ملحمة كلكامش – اوديسة العراق الخالدة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا) ، ان ذلك المقطع يعلق عليه الكاتب بما يلي : « لقد كان ذلك قبل اربعة آلاف سنة سبقت يسوع المسيح ! ولقد ولد (فاوست)سلفا » . (روجيه غارودي : حوار الحضارات ، بيروت – باريس ١٩٧٨ ، ص ١٩) .

(١٧) بيير روسي : مدينة ايزيس التاريخ الحقيقي للعرب – دمشق ١٩٨٠ ، ص ٨ .

أصول ثقافتهم باعادتها الى المقاطعات اليونانية والرومانية . وهنا تقويم خاطىء استوحيناه من انحياز مذهبي وسياسي ... اننا حين نعيد الى آسيا ، والى الوطن العربي الواسع مكانتيهما الحقيقية ، وعندما نؤكد بشرف على ابراز دورهما في اعداد ثقافتنا فانما نتمنى ، من وراء العتبات الاثينية والرومانية ، اعادة صلات القربى التي ضمت أوربا الى مجموعة واحدة من المساحات التي كانت أوسع مما نتصور(١٨) » .

واذا كان الامر على هذا النحو ، فانه يغدو من الوارد أن نتبين ذينك العنصرين المتجادلين (المطلق والنسبي) في وضعية البواكير الفكرية العربية نفسها . وهذا ما أتينا عليه في موضعه في الفصول السابقة . بيد أننا ، ان كنا الآن قد عدنا اليه ، فانما نفعل ذلك بغية الولوج الى أمر آخر له به عميق المساس . هذا الاخير يكمن في النظر الى التاريخ العربي على أنه يبدأ مع تاريخ الاسلام . فاذا كان هنالك اجماع من قبل كل الباحثين على أن التاريخ القديم لشبه الجزيرة العربية هو تاريخ عربي ، فان اعتراضات وتحفظات كثيرة تبرز من قبل بعض هؤلاء ازاء عروبة التاريخ القديم للمناطق الاخرى التي أتينا على البحث فيها ، عبر الفصول السابقة . أما النقطة ، التي تتمثل بتلك الاعتراضات والتحفظات ، فتبرز في التأكيد على أن الاتجاهات الرئيسية العامة لتاريخ شبه الجزيرة القديم تمثل خصوصية هي أبعد ما تكون عن «خصوصيات» ما بين النهرين وبلاد الشام ووادي النيل وشمال افريقية .

ان في الاقرار بذلك الرأي انكاراً لمعطى تاريخي عميق الدلالة **العالمية** . ذلك ذلك هو أن تأثر الفكر اليوناني الاسطوري والفلسفي والعلمي والسياسي

---

(١٨) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

وعلى صعيد الفكر الفلسفي ، يكتب بيير روسي ، في معرض رده على من كتب القول التالي : « لو لم يترجم ابن سينا ارسطو ، لما وجد القديس توماس الاكويني » ، « ولكن الحقيقة شيء آخر ، انها التالية (لو لم يتادب الاغريق في ظل الثقافة العربية ، لما وجد ارسطو بالتاكيد) » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢١) .

بمثيله الشرقي (الرافدي والنيلي والشامي والافريقي الشمالي والجزيري العربي) يمثل عملية انطلقت من ينابيع تاريخية ذات أنساق ذهنية متآلفة وموحدة داخليا ، بقدر ما تسفر عن ميول وامكانات متمايزة قليلا أو كثيرا . هذا ينطوي على القول بأن التنكر لذلك المعطى التاريخي ، أو تهميش قيمته ، يجعل من عملية البحث في الفكر اليوناني **نفسه** امرا من العسير أن يحمل على محمل الجد .

واذا ما وعينا هذه المسألة ، فاننا نغدو أمام وضعية مفعمة بالطرافة والخصوبة والدلالات التاريخية . هذه الوضعية هي تلك التي تتجسد بالتشابك العميق بين التاريخ الفكري العربي القديم والتاريخ الفكري اليوناني الكلاسيكي ، ممثلا بثمار هذا الفكر الاخير المتميزة ، خصوصاً .

وجدير بالذكر أن الوهم الايديولوجي الاسلاموي ، الذي عالجناه تحت حد « الجاهلية » و « العصر الجاهلي » ، كان عاملا أساسياً في التعمية على المعطى التاريخي المشار اليه ، وفي خلق صعوبات جدية وواسعة على طريق استقصائه وتمثله . ولا يقلل من خطورة تأثير ذلك الوهم على البحث العلمي التأريخي في التاريخ العربي عامة ، والقديم منه على نحو الخصوص ، أن ينطلق البعض ، في معالجاتهم التاريخية ، من موقع قومي(١٩) . فكلا المنطلقين المعنيين : الديني

---

(١٩) انظر حول ذلك نموذجين اثنين . الاول منهما يقوم على « التأليف » ، بينما يبرز الثاني على صعيد « الترجمة » . ففي بحث يقدمه وجيه كوثراني بعنوان « بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب » ، نواجه العنوان الثانوي الافتتاحي ضمن صيغة « العوامل الاولى في التاريخ العربي القديم » . ونقرأ ما يأتي تحت هذا العنوان ، فنتبين أن الكاتب يقصد بذلك التايخ العربي الذي يبدأ بالاسلام ، بل الذي يتصل بالقرون الثلاثة الاولى للهجرة . وهو ، في هذا ، ينطلق من عبد العزيز الدوري في كتابه « بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب » . (انظر بحث كوثراني ضمن مجلة : الفكر العربي ــ بيروت ، عدد «٢» ١٩٧٨ ، ص ٥٦) .

أما النموذج الثاني ، فيبرز من خلال بحث مترجم لغوستاف ريختر . ويبرز الخطأ في كون

←

الاسلامي والقومي ، يقودان ، على هذا الصعيد ، الى نتيجة واحدة ، هي الاطاحة بجدلية العلاقة بين وضعيتي التواصل واللا تواصل في المرحلة التاريخية الممتدة من المجتمعات العربية القديمة (المشاعية القروية) الى المجتمع اليوناني الكلاسيكي .

هكذا تتضح تلك المسألة ـ المشكلة بصفتها أمراً يتصل وثيق الاتصال بالتاريخ العالمي ، وبالتاريخ العربي ، على حد سواء .

* * *

ولعله من البيّن أن موقفاً من ذلك النمط ، الآتي عليه ، من شأنه أن يمثل دعوة جادة الى اعادة النظر في ما يمثل حتى الآن لدى جمع كبير من المؤرخين المصدر الاول أو أحد المصادر الاولى في تأريخ المرحلة العربية ، التي نحن بصددها هنا . نقصد بذلك « التوراة » . اذ أن نشوء هذه الاخيرة أتى متأخراً عن تلك . ولقد أميط اللثام عن هذا الأمر اثر الكشوف والدراسات التي تمت

المترجم ، وهو رضوان السيد ، قد ترجم البحث المذكور بعنوان « الصورة التاريخية في اعمال المؤرخين العرب القدامى » ، في حين ان عنوان البحث باللغة الاصلية التي كتب بها ـ وهي الالمانية ـ هو ، كما أورده المترجم نفسه في هامش الترجمة

G. Richter : Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des. Mittelalters - Tuebingen

(انظر ذلك في : نفس المرجع السابق ـ ص ١٨٣) .

والتدقيق في هذا العنوان الاصلي يظهر أن المؤلف اراد به : « الصورة التاريخية في أعمال المؤرخين العرب القروسطيين » . فهنا ، أي حتى على صعيد الترجمة ، يختلط مفهوما « القديم » و « الوسيط » في التاريخ العربي ، وذلك لصالح « الوسيط » ، الذي ينظر اليه ، أيضا ، على أنه « القديم » .

ولا مناص من القول بأنه من الضلال الاعتقاد أن ذلك يمثل خطأ شخصيا خالصا فقط . انه اكثر من ذلك . فهو يجسد **وضعية** متميزة ، تحمل وشم اشكالية البحث التأريخي العربي ، عموما .

على أيدي ثلة من العلماء الآثاريين والمؤرخين الانتروبولوجيين واللغويين ، وغيرهم .

والمسألة لا تقتصر على السبق التاريخي الزمني للمرحلة المشار اليها ، بالنسبة الى ولادة التوراة . انها تتمثل ، كذلك ، في هيمنة عنصر النفعوية في هذه الاخيرة ازاء ما تبنته واستلهمته من مكونات الماضي الشرقي العربي ، بكثير أو قليل من التحريف والتهويم ، وازاء ما عزلته من هذه المكونات مما لا يستجيب لاحتياجاتها .

واذا اعلن غوستاف لوبون ، خطأ ، أن « العناصر العقلية (لم تمثل) أي دور في تكوين الآلهة(٢٠) » ، فان التوراة قد الفت ، في شخصها ، أي في طريقة تبنيها واستلهامها لعناصر من تلك المكونات الشرقية العربية وعزلها لعناصر أخرى منها ، كل ما يمكن أن يشير الى وجود مثل تلك العناصر العقلية في المكونات هذه . ورغم ذلك ، يبقى صحيحاً القول بامكانية النظر الى التوراة بمثابتها مصدراً تاريخياً غير مباشر . فهي، في عرضها الديني الايهامي والاسطوري للاحداث السابقة عليها ، تدع الباحث فيها يتبين نسقاً من أنساق التفكير الاسطوري الرافدي والشامي والمصري والجزيري العربي ، وان بصور مقلوبة . فحادث كبير وهام في حياة شعوب تلك المناطق ، مثل « الطوفان » ، يمكن استكشاف بعض ملامحه وتحديد بعض دلالاته من موقع ما تقدمه التوراة من قرائن اقتصادية زراعية ولغوية ودينية طقوسية . وهذا ما حدث على أيدي جمع من الباحثين ، الذين أخضعوا دراستهم التواتية لمقتضيات البحث الآثاري في المناطق المعنية .

ان ما نهدف اليه من ذلك يكمن في الاشارة الى أن التوراة يمكن أن تؤخذ على محمل الجد فقط حينما نرى فيها تسجيلا دينياً ايهامياً واسطورياً للتاريخ السابق عليها في تلك المناطق ، كتب من موقع الاحتياجات والاهداف التي هيمنت في أوساط التكونات اليهودية ، في حينه . ضمن هذا السياق من فهم المسألة ، نستطيع الاقرار بالمشروعية المنهجية التاريخية لأمثال تلك

---

(٢٠) غوستاف لوبون : حياة الحقائق ـ دار احياء الكتب العربية ، ١٩٤٩ ، ص ٢٩ .

المحاولات الدراسية ، التي يعمل أصحابها على ربط التوراة بالذهنية الاسطورية الكنعانية . هذا يشير ، ضمناً ، الى ضرورة التمييز ، على نحو دقيق وصارم ، بين مثل ذلك النسق من التوجه المنهجي في معالجة التوراة وبين بعض المواقف ، التي يتخذها بعض الباحثين في التاريخ اليهودي . ويعملون من خلالها جاهدين على تبيان أن هذا الاخير مزامن" للتاريخ الاوغاريتي ، ومتداخل فيه ، أن لم يكن سابقاً عليه .

تلك مسألة على غاية الاهمية في نطاق ما نحن في صدد البحث فيه . وقد أرجأنا البحث المفصل فيها الى الجزء التالي من « مشروع الرؤية الجديدة » ، فاننا ، الآن ، نكتفي بالاشارة الى الواقعة التالية . تلك هي أن الوجود اليهودي في فلسطين أتى بعد زمن ليس قصيراً من المرحلة التاريخية ، التي دُونت فيها « النصوص الاوغاريتية » ، ومن ثم من المرحلة التي تشير اليها موضوعات هذه النصوص . ذلك لأن جمعاً من الباحثين يتفقون على أن موضوعات النصوص المعنية اقدم من المرحلة التي دونت فيها . في هذه الحال ، يرجعون تاريخ تلك الموضوعات الى بداية الالف الثاني قبل الميلاد . بينما يرى بعض آخر من الباحثين ان تاريخ تدوين النصوص يعود الى القرن الرابع عشر قبل الميلاد .

واذا كان الامر على ذلك النحو ، فانه يغدو مشروعاً أن يكتب باحث آثاري ايطالي ، هو هـ. ي. ديل ميديكو ، كتاباً بعنوان « التوراة الكنعانية » — صدر عام ١٩٥٠ — . بيد أن ذلك ان كان مشروعاً بالمعنى الذي أتينا عليه فيما سبق ، أي بمعنى اختيار تاريخي تراثي يصل — في حدوده التوارتية — الى درجة التزوير والتشويه والتهميش أو التضخيم ، فانه يتوقف عن هذا حالما يخلط بين الأزمنة الاوغاريتية والتوارتية . نقصد بذلك أن يجعل من التاريخ التوراتي تاريخاً أوغاريتياً ، أولا ، أو ان يزامن بين الاثنين ، ثانياً ، أو ان ينظر الى التوراتي على أنه اقدم من الاوغاريتي ، ثالثاً .

ان التوراة ، التي اعتبرناها — ضمن السياق المأتي عليه — مصدراً من مصادر التاريخ الكنعاني الرافدي ، استلهمت وتبنت من عناصر الموروث

الكنعاني الرافدي الى الدرجة التي رأى فيها بعض الباحثين(٢١) أنه غدا من الصعوبة بمكان أن يكتب شيء كثير وواضح عن الدين الاسرائيلي . وهذه هي حدود المسألة ، التي نواجهها على صعيد هذا البحث والبحث الآخر الذي يليه .

بذلك ، نكون قد أعلنا ، ضمناً وعلى نحو مفصح عنه ، ان ما دخل صعيد الدراسات الاوغاريتية الحديثة تحت اسم « القضية النقبية » ، لا يمكن أن يفسر بالطريقة التي اتبعها العالم الاوغاريتي فيرولو ، أي من موقع استخدام العبرية لفهم النصوص الاوغاريتية(٢٢) .

★ ★

لقد اثرنا قضية القصور المصدري التاريخي للتوراة ، لننفذ الى مسألة ذات شقين . المسألة العتيدة هي أن العودة الى المصادر التاريخية المتطابقة ـ نسبياً ـ مع الحدث التاريخي هي ، في النهاية ، وحدها التي تملك مفتاح الولوج الى عالم هذا الحدث . أما الشق الاول من المسألة المذكورة فيكمن في تعاظم التفاؤل بامكانية العثور على مزيد من المصادر التاريخية المتعلقة بالمراحل الباكرة من التاريخ العربي ، تلك التي جعلنا منها ، في هذا الكتاب ، موضوع بحثنا . ولكن تحقيق هذا التفاؤل ما يزال يمثل ، بالنسبة الى المناطق العربية المتعددة ، عملية ذات مسارات غير متوازية ، وغير متساوية في التقدم . ومن هنا ، نواجه مجموعة من الثغرات والشروخ في البحث في ذلك التاريخ . هذا ما القيناه ، خصوصاً ، على صعيد البحث في الشمال الافريقي العربي والبعد الجنوبي من وادي النيل .

وعلى ذلك ، فإن اتساع رقعة البحث التاريخي ذاك سطحاً وعمقاً ، من

---

(٢١) مثل اندرسون والبرايت وبومجارتنر وايسفلدت في كتابهم المشترك « العهد القديم والدراسات الحديثة » .

(٢٢) انظر في ذلك ، مثلاً : أنيس فريحة ـ ملاحم من أوغاريت ، بيروت ١٩٨٠ . نسيب وهيبه الخازن ـ أوغاريت ، أبيبال ، أديان ، ملاحم ، بيروت ١٩٦١ .

شأنه أن يرمم اللوحة التي كوناها عن المراحل الباكرة في التاريخ العربي . أما القول بهذا فيشمل كل الأصعدة البشرية ، من الاقتصاد الى الذهنية بأوجهها النظرية والقيميّة والسيكولوجية والجنسية الخ ...

أما الشق الثاني من المسألة المعنية فيتمثل بالواقعة التالية ، وهي أن النصوص التاريخية ، التي نعثر عليها ، ليست ـ حتى في مصداقتيها الوثيقية الكاملة ـ الا لوحة ناقصة عن تاريخ المرحلة أو المراحل التي كتبت فيها أو أرّخت لها . وتبرز هذه الواقعة . بمزيد من الاهمية والقوة ، حالما ينظر اليها من موقع المراحل التاريخية الموغلة في القدم ـ وهذا ينطبق على الحالة التي نحن بصددها هنا ـ . أما السبب في ذلك ، أو لنقل ، اما احد الاوجه الكبرى لسبب ذلك فيكمن في ان الصياغة الذهنية لحدث تاريخي ما تنطوي ، دائماً ، على تعميمات تكون اكثر اجحافاً ازاء الجزئيات كلما ارتفعنا في سلم التقدم البشري ، كما تنطوي ـ من وجه مقابل ـ على جزئيات تكون اكثر اجحافاً ازاء التعميمات كلما أوغلنا قدماً في تاريخ البشرية .

واذا ما سحبنا هذا الامر على الوضعية العربية القديمة ، فان بعداً هاماً من أبعادها يتضح أمامنا . ذلك هو أنه ، بالاضافة الى قصور تلك الصياغة عموماً ، لا يمكن سبر غور الاتجاهات والميول والخصائص الذهنية والسيكولوجية لدى الطبقات الشعبية الا على نحو تقريبي ناقص ، أولا ، ومتوسّط في غالب الأحيان ، ثانياً . ان هذا وذاك نستطيع استجلاءهما على أساس ان كل أو معظم النصوص المتحدرة الينا من تلك الوضعية قدمت الينا عبر مثقفي (كهان) الطبقة العليا ، أي من زاوية نظرها . لا شك أن هذا غير مطلق . اذ أن الاستثناءات قائمة . ولكن الاستثناء يدعم القاعدة(٢٢) .

---

(٢٢) شبيه بهذا الموقف ما يكتبه غوستاف لوبون ، على صعيد المعتقدات الدينية : « يصعب فهم تاريخ الاديان ، على الدوام ، لما يبدو على وجهين مختلفين : العقائد والعمل الشعبي . ونعلم من الكتب فكر مبدعي الدين وفكر أتباعه الاولين ، لا ما وقر في نفوس الشعب ، وتجد علماء اللاهوت مملوئين دقائق فتبسط الجموع هذه الدقائق وتحولها » . (غ . لوبون : حياة الحقائق ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٩) .

عدى ذلك ، يمكن القول بأن جملة من النصوص تقدم نفسها لنا بمثابتها صيغة تطبيقية لقانونية الاختيار التاريخي التراثي (الاستلهام التراثي ، والتبني التاريخي ، والعزل التاريخي) ، بحيث أنها تتكلم عن ممارسي هذا الاختيار اكثر مما تخبر عن الاحداث الأصلية . هذا اذا غضضنا النظر عن المحاولات التي تندرج في إطار تزوير تاريخي كلي أوجزئي، على نحو ماذكرناه بالنسبة الى التوراة .

ان في هذه أو تلك من المسائل المنهجية التي اثرناها هنا ، وفي هذا أو ذاك من أوجهها التي فصلنا فيها أو أوجزنا ، ما يمثل ناظماً عاماً مشتركاً ينتظمها ويخترقها سطحاً وعمقاً . ذلك هو **المحايثة الجدلية بين موضوع البحث التاريخي ومنهج البحث التاريخي** . فنحن انطلقنا من هذا الناظم منهجاً وتطبيقاً ، حيث نظرنا الى موضوع بحثنا (تاريخ الفكر العربي القديم) من زاويتين ، ترتدان ، في واقع الحال ، الى واحدة . نظرنا اليه من زاويته هو نفسه **منهجاً وموقفاً نظرياً** ، أي من حيث هو موضوع بحث نظري يولد ، ذاتياً ، احتياجاته من التنهيج الخاص به **نسبياً** . وهذا يمثل اقراراً بان المنهج ، الذي نمتلكه **الآن** في بحثنا ، هو حصيلة نمو تاريخي .

أما الزاوية الأخرى لانطلاقنا فتكمن في النظر الى موضوع بحثنا من الموقع المنهجي الاكثر نمواً وتقدماً حتى مرحلتنا الراهنة ، أي الموقع الراهن **الذي** يمثل ، بصيغة ما ، الوليد الشرعي لموضوع البحث ذاك ، ووريثه الشرعي ، في آن . من هنا ، كانت المحايثة بين الطرفين جدلية الهوية والمنحى التاريخي .

سوف نقبل على دراسة المشكلات ، التي سندرجها في الجزء التالي من « مشروع الرؤية الجديدة » ، منطلقين من ذلك الموقع ، ولكن ــ ثانية ــ في تخصيصه كما في تعميمه ، أي ، ببساطة ، في ضوء المحايثة الجدلية بين تلك المشكلات ومنهج البحث فيها .

وذا كنا ــ في الجزء التالي ــ سنعالج القضايا المتصلة باليهودية ، منشأ ومصائر ، أي حتى نشوء الاسلام ، فاننا سوف نفعل ذلك متبنّين تلك المسائل المنهجية والنظرية ، التي أتينا عليها هنا ، أو مستلهمين اياها ، على نحو أو آخر .

جدول الخطأ والصواب

خطأ	صواب	سطر	صفحة
حسب ، المنطوق	حسب المنطوق	٧	١٨
ليس لها	ليس له	١٨	٢١
التشكيلات	التشكلات	١٨	٢٧
قطرية	فطرية	٣	٢٨
لا يتجزء	لا يتجزأ	١٩	٢٨
المعطيات سابقاً	المعطيات المقدمة سابقا	٢٤	٣١
وضحت	أوضحت	٤	٤٨
سوسة	سوسه	٢٣	٤٩
التوارتي	التوراتي	٢٥	٥٠
السكان	السكان »	٨	٥١
الحشة	الحبشة	١٧	٥١
المصريين والليبراليين	المصريين الليبراليين	٢٠	٥٤
العربية	العربية »	٢	٥٧
صمن	ضمن	٢٥	٥٨
منهجاً	**منهجياً**	٦	٦١
لسائل	لمسائل	٣	٦٣
بالتدث	بالتحدث	٣	٦٥
دان	« كان	٢٣	٦٥
اثبات	لاثبات	٣	٦٩
المراجع	المرجع	٢٥	٧٠
بلك	تلك	١١	٧٤
دلت	دلت «	٨	٧٦
كانت	التي كانت	١٠	٧٦
فروكوتر	فركوتر	٢٣	٧٦
Jcricho	Jericho	١	٧٧
ومصر	ووادي النيل	١٤	٨٧
ص ١١	ص ١١ »	٢٤	٨٧
بمثل	يمثل	١٢	٨٨
فبل	قبل	١٧	٨٩

خطأ	صواب	سطر	صفحة
يجـوز	يحوز تحذف كلمة « عاشت » من سطر ١٠ ، ويحذف سطر ١١ ، ويحذف من سطر ١٢ حتى كلمة « الرافدين » .	١٩	٨٩
مـ قبـل	ما قبل	٢٤	٩٢
بصفتها	بصفتها	١	٩٨
بربـل	بريل	٢٥	٩٨
مطلقا(٤٤)	مطلقاً(٤٤) »	١٦	٩٩
ســمح	يسمح	١٦	١٠٠
و « الحيازة » ،	و « الحيازة » ، كما وردا في حينه . فلقد ميزنا بينهما بصورة تجعل من الاول ، في أساس	٢	١٠٧
نصورة	بصورة	٢٢	١٠٨
الخبرات	الخيرات	١٤	١١٥
	الهامش رقم (٨٢) يغدو الهامش رقم (٨٣) ، والعكس		١١٥
يجعلها صالحة	يجعله صالحاً	٩	١١٦
الفرة	بالفقرة	٩	١١٧
، أن	، دمشق ، أن	٢١	١٢١
بسبب أن	بسبب من	١	١٢٢
حاسـما	حاسماً	١٣	١٢٦
ننية	بنية	١	١٢٧
تولدوا عن	تولدوا « عن	٢١	١٢٨
العيانية	العينية	١٨	١٣١
السعيد	السعيدة	١٤	١٣٣
والطبيعية ، منها أو في طليعتها تراجـع	والطبيعية . من هذه الأخيرة أو في طليعتها يبرز	٨	١٣٩
ووظيفتها	وظيفتها	٢٥	١٣٩
خصومة ، لاصراع بين قطبي المجتمـع	لا صراع ، بل خصومة بين قطبي المجتمع	عنوان	١٥٣

خطأ	صواب	سطر	صفحة
رسـميا فهم	رسمياً . فهم	٤	١٥٥
التلوينات	التلونات	هامش(٨)	١٥٩
واذا	اذا	١	١٦٢
ظهر وبرز فيها	ظهر فيها وبرز	٥	١٦٢
، تلك الاصول	. ونعني بهذه الاصول تلك	٢٣	١٧٢
هذا	ذلك	٢٤	١٧٢
الانسـاني	الانسانيان	٦	١٧٤
هنا ، هـو فاعل	هنا ، فاعل	٨	١٧٤
بصفته	بصفتهما	٢١	١٧٤
(٧١)	(١٨)	٢٥	١٧٤
مناطة	منوطة	١٧	١٧٧
بذلك	بهذا المعطى	٦	١٧٨
الوجـه	والوجه	١٩	١٧٩
واتتداخل بينهما	والتداخل فيما بينهما	٨	١٨٠
المغفرة	للمغفرة	١٥	١٨١
البدئية	البدائية	٢٤	١٨٤
والمعطيات السـابقة	والمعطيات المقدمة سابقا	٢٠	١٨٥
االتي	التي	٢	١٩٠
منهمكاً في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال « الحقيرة المجهـدة »	منهمكاً « في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال الحقيرة المجهدة	١	١٩٣
(٣٧) .	(٣٧) » .	١٩	١٩٣
حديثه	حديثهما	١٦	١٩٧
السابقة واللاحقـة عليه	السابقة عليه واللاحقة له	٢ – ٣	٢٠٦
انطولوجيا .	انطولوجيا (وجوديا) .	٨	٢٠٨
معنا في	في	٢٥	٢٠٩
فانـه من	فانـه يغدو من	١٨	٢١١
اقحـام	إفحـام	١٥	٢٢٣
تبرز	يبرز	١٣	٢٢٤
هنا ، هـو أن	هنا ، ان	١٩	٢٢٧
يعي	يعني	١٤	٢٢٨
(٨)	(٨١)	١٥	٢٣٠

خطأ	صواب	سطر	صفحة
الناجز ، اي	الناجز ،	١٣	٢٣١
السومرية ، (	السومريــة (	٢	٢٣٦
أبعــاد	إبعــاد	٧	٢٣٨
الاسمي	الأسمى	١٣	٢٣٩
في وذلك	في ذلك	٢	٢٤٥
، وهي	تلك هي	١٠	٢٥٨
مناطة	منوطة	١٢	٢٦٤
شيء » ،	شيء ،	١٠	٢٦٦
واجهنا من قبل بصفته تمايزا	واجهناه من قبل بصفته تمايزا (	١٧	٢٦٧
وبعيداً وبعيد عنها	وبعيدا عنها	٢١	٢٧٠
فلت	افلت	١٣	٢٧٤
عضوين	عصوين	١٠	٢٧٥
الفزع	الفرع	١٢	٢٧٨
ونعلن	ما علنا	١٢	٢٨٠
صاتــه	صفاته	٢٢	٢٨٠
السماء	السما	٧	٢٨٤
وسمال	وسمأل	١٥	٢٨٩
الذهبية	الذهنية	٧	٢٩٤
هو أكثر	هو الاكثر	٤	٢٩٩
ويرفــع	وبرفع	٢	٣٠٢
يعبر	يعبران	١٢	٣١٠
التحو	النحو	١٤	٣١١
صميمية ، قبــل	صميمية . انها كذلك ، اي صميمية	١٤	٣١٣
تلك الجدلية التي	تلك التي	١٤	٣١٥
المناط	المنوط	٢٢	٣١٦
وحينا نتقصى	وحينما نتقصى	١٧	٣١٧
اذ أن	اذ أن	١٠	٣١٩
على أخيه	عليه ،	٣	٣٢٠
، يجعــل	، حيث يجعل	٦	٣٢٢

خطأ	صواب	سطر	صفحة
(١٠١)	(١٠٢)	٨	٣٢٢
يخضع	يقنـــع	١٨	٣٢٢
عـــام	عامي	٥	٣٢٥
الطائفة	لطائفة	٨	٣٢٩
ــ ، وذهنياً	وذهنيا	٢٥	٣٢٩
من الاضطراب	من مظاهر الاضطراب	١٩	٣٣٤
قصور	تصور	١	٣٣٩
الرحيم ،	الرحيم » ،	١٠	٣٤٣
المتوسطون الفقراء	المتوسطو الحال والفقراء	٢	٣٤٥
من ذلك	من وراء ذلك	٦	٣٤٥
، وثانيا	، ثانياً	١١	٣٤٥
اللات	عشتر	٢١	٣٥٠
الخصب	للخصب	٧	٣٥١
وازهرة	والزهرة	١٤	٣٥٧
اذ من	اذن ، من	١٢	٣٥٩
« مقه »	« المقه »	٢	٣٦٠
والم ينشأ	لم ينشأ	١٩	٣٦١
تشطت	نشطت	١	٣٦٦
وذكر	وذكرا	٥	٣٦٧
وركيزة الوجود	الوجود وركيزته	٤	٣٧٤
موازنا	موازيا	٥	٣٧٦
قسرا وفي	قسرا في	١	٣٧٧
يمثلانها هي مسألة	يمثلانها مسألة	١٤	٣٨٢
	يسقط السطر الرابع		٣٩٨
يصبح	يصبحان	٣	٤٠٢
تك	تلك	١٦	٤٠٧
على ذلك	على هذا	١٥	٤٢١
هامش (٤٥)	هامش(٥٤)		٤٣٠
في نحاء	في أنحاء	٤	٤٣٤
فيها	فيما	١٩	٤٤٠
الذكرى	الذكري	٧	٤٤٥
البعايا	البغايا	٧	٤٥٠

خطأ	صواب	سطر	صفحة
خطر ما يهدد	خطر يهدد	١٦	٤٥٥
ذلك ما يتصل	ذلك يتصل	٢٠	٤٥٥
أحدد	أحد	١٦	٤٦٠
الحقيقية	الحقيقة	٨	٤٦٤
العربي ،	العربي وليبيا ،	١٦	٤٦٦
« الاستسقاء بصفته	« الاستسقاء » ، بصفته	١٤	٤٧٠
ا منية	اليمنية	٢٦	٤٧٢
والمغربي والجزيري	والمغربي والليبي والجزيري	١١	٤٧٤
عتقة	عتقه	١٧	٤٧٣
كملاً	كهلاً	١	٤٧٣
غض نظر من	غض للنظر عن	١٣	٤٧٥
بل له	بل كان له	١٢	٤٧٦
مششاعية	مشاعية	١٩	٤٨٠
قوتها(١٢٢) .	قوتها(١٢٢) » .	٢٠	٤٨١
السالية	التالية	٢١	٤٨٤
الصينين	الصينيين	٤	٤٨٧
منمها	منهما	١٦	٤٨٩
بكل بقدر	بقدر	٦	٤٩٧
ما أوتي من	بقدر ما أوتي من	٧	٤٩٧
عى	على	٦	٤٩٩
الحقوقية	الحقوق	٨	٥٠١
نقول بأن	نقول أن	١٠	٥٠٣
أو القرار	أو لقرار	٢	٥٠٥
الخليفة	الخليقة	١	٥٠٨
. . . .	هاهنا ، في هذا المعقد المسألة ، تبرز الاهمية الكبيرة لمعنى أسم « انسان »	١	٥٠٩
والمعلق	والمتعلق	٢٠	٥١١
الحنوان	الحنون	١١	٥١٩
لعقلاء	العقلاء	٢٣	٥٢٠

Bibliotheca Alexandrina
0281343

ينجزه الآخرون قسراً وفي حقل النشاط الانتاجي المادي . وفي الحقيقة ، نحن مدينون لتلك الوضعية في وراثتنا لما نطلق عليه هنا « الذهنية الاسطورية العربية القديمة » . واذا ما وسعنا النظر في هذه المسألة ، تبين لنا أن تلك الاخيرة (الذهنية) ليست حصيلة الطبقة الارستوقراطية وحدها ، وانما أسهم في صياغتها ، أيضاً ، الفلاحون المزارعون في المشاعات القروية ، وذلك بحكم امكاناتهم النسبية للحيازة الاقتصادية والتفكير النظري والتميز الحقوقي .

وانسياقاً مع طبيعة الذهنية الاسطورية المعنية ، كان على « العمل » أن ينتزع من سياقه العياني ـ الاجتماعي ـ ، لينظر اليه على انه ذو مصادر تتأبى على الفهم والتقصي والضبط . ان في هذا منفذاً من المنافذ، التي تؤدي الى النزعة الارستوقراطية الطبقية في التصور الارستوقراطي للعمل . وليس عسيراً ان نتبين في هذه النزعة عموماً ، وفي التصور المذكور بصورة خاصة ، العنجهية ازاء العمل البشري العضلي والامتهان له والترفع عنه . هذا مع الاشارة الاساسية الى أن هذا العمل ، بمقدماته ونتائجه ، كان قد شكل قطب الرحى في الذهنية الاسطورية تلك ، وخصوصاً في ميادين « الزواج المقدس » « والبعث » و « القيامة » و « الموت » و « الخطيئة الاصلية » و « التضحية » و « الكفارة » الخ .. نشير الى ذلك دونما تأكيد على ما هو مؤكد عليه ضمناً ، على صعيد العمل الاقتصادي المباشر ، وهو انغماس الارستوقراطية البيروقراطية ـ ووجهها الايديولوجي ، المعبد والكهنوت ـ حتى العظم في استنزاف ريع هذا العمل وامتلاك حصيلاته بطرق متعددة كثيرة .

ان ذلك يبرز الطابع المتناقض في الذهنية المعنية ، هذا الطابع الذي سيمثل ـ بدءاً من المرحلة الزمانية التاريخية التي تولدت فيها تلك الذهنية (الالف الثالث قبل الميلاد) وعلى امتداد المجتمعات الطبقية المتعددة اللاحقة ـ احدى سمات ايديولوجيات الطبقات المهيمنة عموماً ، وفي الحقب التي تتحول فيها الى مواقع الاستنفاد التاريخي بصورة خاصة .

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدقيق أن التصور الاسطوري الواحد احتمل وجود عدة مسائل وشؤون او عدة أوجه من مشكلات وشؤون ، فاننا سوف نلاحظ ، هنا على صعيد المسألة القائمة ، أن تصور العمل كان من شأنه ، بالصيغة التي ورد فيها ضمن الذهنية المعنية ، أن يولد مسألة على غاية الطرافة والاهمية النظرية والاجتماعية . تلك هي مسألة « الخلاص » و « المخلص » .

فلقد كان الخلاص ، كما جاء في الاسطورية الاكادية ، مشروطاً بـ « ذبح » الاله كينغو ، وبصنع الانسان من دمه . كان ذلك مشروطاً بهذا ومرهوناً به . ولكن هذا الخلاص كان ، كذلك ، خلاصاً من « تعامة » ، الأم الإلهية ، الهة المياه البدئية والظلام والفوضى . أما الذي قام بذلك ، فكان الرب ، رب الارباب مردوخ . وهذا يعني أننا هنا أمام عدة حلقات من الخلاص . تبدأ الأولى منها بـ « الخلاص » من عالم الظلام والفوضى ذاك ، عالم تعامة . وتنتهي بـ « الخلاص » من العمل « الحقير المجهد » ، الذي يفرض على الانسان ، وهو الذي يمثل الامتداد البيولوجي ، والكوني عموماً ، لكينغو ، المتواطىء مع تعامة ، جزاء على ما اقترفه . اما الحلقة الوسطى من الخلاص ، فتتمثل باعدام كينغو وبـ « الخلاص » منه .

لقد برز مردوخ مخلصا اعظم ، بل المخلص الاعظم من كل ما يحيق بالعالم الالهي – عالم النظام والتناسق والخصب – من معوقات كبرى . ولكننا اذا استعدنا في أذهاننا تصور « القيامة » و « البعث » ، فاننا سنجد ان مردوخا برز ، ايضاً وبلغة وممارسة مشددتين – بصفته الرب المخلص للانسان نفسه . واذا ما حددنا هذا الأخير بأنه الانسان **الزراعي** ، فانه يتضح انه كان من طبائع الأمور الاسطورية أن يمارس تصور المخلص وطقوسه دوراً اكبر في الحياة الاقتصادية لهذا الانسان ، بما في ذلك الشخصية الاريستوقراطية البيروقراطية . من هنا تستبين الدلالات المتميزة لوضعيات معينة في حياة أولئك ، مثل الخصب ، والعقم ، والقحط ، ورأس السنة ، ونهاية السنة ، والبعث ، والقيامة ، والموت (لاحقاً الصلب والأجل)،

والعذاب ، والتعذيب ، وغير ذلك من هذا القبيل .

ما يهمنا في ذلك هو أن تصوري « الخلاص » و « الرب المخلص » اخذا يكونان شطراً كبيراً من الاشكال الاولى للذهنية العربية القديمة ، تلك الأشكال التي مثلت ارهاصاً على طريق تكون فكر عربي ديني متبلور من حيث آفاق التعميم والتجريد . ومن ثم ، فان التصورين المعنيين مارسا – بحكم احتوائهما احتمالات التوجه الى جماهير الفلاحين الفقراء والاستجابة الواقعية والوهمية لحركاتها الاحتجاجية وانتفاضاتها – دوراً خاصاً مرموقاً في تعبئة هذه الجماهير ضد خصومها وفي تعمية وكبح هذه التعبئة ، بآن واحد .

* *

نواجه الآن مسألة العلاقة الوجودية (الانطولوجية) بين الاله والانسان ، كما تصورتها الاسطورية الاكادية المعنية هنا ، وكما نواجهها في الذهنية الاسطورية العربية القديمة عموماً . فاذا ما أخذنا بالحسبان ان الحلولية او وحدة الوجود مثلت قاسماً مشتركاً بين مجموع المناطق العربية القديمة ، فاننا ، حالئذ ، سنقر بأن علاقة ما بين الاله والانسان كانت تفرض نفسها في الذهنية الاسطورية لتلك المناطق . وكذلك ، اذا استعدنا ما ذكرناه ، في موضع سابق ، من أن الوصول الى تصور الاله المحلي والكوني تم من موقع الارض الرابية الخصبة ، فاننا نغدو وجها لوجه أمام معطى تاريخي ذي شأن . ذلك هو أن اعادة بناء العالم ، وفق النواميس « الالهية » المنظمة ، مثلت انعكاساً لوضعية الطبيعة الجغرافية الزراعية المؤنسنة ، أي انعكاساً لعمل الانسان الزراعي الواقعي .

واذا كان الامر على ذلك النحو ، فان القول بوجود بطل يتحدى الآلهة ويطمح للوصول الى عالمها ، لا معنى له هنا . ذلك ان الانسان ، في هذا الاطار ومن حيث الأساس ، مشارك في الوجود الكوني للآلهة . هذه الوضعية نلاحظها ، **على الأقل** ، من موقع الآلهة ، أي ضمن حركة تتجه من العالم

الالهي الى العالم الانساني (حلول الآلهة في العالم تعبيراً عن كونيتها زماناً ــ في القبل والبعد ــ ومكاناً(٥)) .

بالطبع ، حين نأخذ بهذا الرأي ، فاننا نبقى نقر ، مع ردولف آنتس ، بان الملك « لما كان الوسيط الوحيد والصلة بين الناس والآلهة فان صورة البطل الذي يخطو الى عالم الآلهة لم تعرف في الاساطير المصرية(٦) » وغيرها

---

(٥) اذا قلنا ان مشاركة الانسان في الالوهية تبرز في الذهنية الاسطورية المعنية ، على الاقل من موقع الآلهة ، فان هذا لا يعني أن الاتجاه الآخر غير قائم ولا يؤكد نفسه ، أي اتجاه المشاركة من موقع الانسان نفسه . فلقد ظهر ذلك بوضوح ، كما مر معنا في مواضع متعددة من هذا البحث . ونضيف بأن لقاء الناسوت باللاهوت في شخص الانسان يكتسب ، وفق تلك الذهنية ، أكثر من صيغة . فهنالك الصيغة التي نواجهها في شخصية جلجامش ، والتي تتسم بتغلب العنصر اللاهوتي على العنصر الناسوتي . ومن البين أن مرد ذلك يعود الى اعتبار جلجامش ملكا :

بعد أن خلق جلجامش ، واحسن الاله العظيم خلقه
حباه « شمش » السماوي بالحسن ، وخصه « أدد » بالبطولة
جعل الآلهة العظام صورة جلجامش تامة كاملة
كان طوله احد عشر ذراعاً وعرض صدره تسعة اشبار
ثلثان منه اله ، وثلثه الباقي بشر .

(طه باقر : ملحمة كلكامش ... ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨) .

ولعل نقطة أخرى ، على هذا الصعيد ، تمثل اهمية خاصة . تلك هي المعنى لكلمة « انسان » باللغة السومرية ، هذه اللغة التي أثرت ــ في وجهها وآفاقها الاسطورية الذهنية ــ بعمق في الذهنية العربية القديمة عموما ، وفي الزاوية الرافدية منها بشكل خاص . فمعنى تلك الكلمة (انسان ــ وبالسومرية ليلو أو لولو) هو : الاله الضعيف أو الميت . فاذا كان الامر كذلك ، فان الفروق هنا تنحسر بين الناسوت واللاهوت ليكتسب الانسان شخصية الهية كاملة ، وان بصورة السلب . وسنعود لهذا في مكان لاحق .

(٦) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٨ .

من اساطير العالم العربي القديم .

ولعلنا نسجل تعارضاً أو تناقضاً بين ما أعلنه آنتس وما اشرنا اليه من قبل في هذا الخصوص ، اذا ما انطلقنا من ان آنتس ، في رأيه ذاك ، ينفي وجود تصور حلول أو وحدة وجود في الذهنية المصرية . ولكن هذا التعارض أو التناقض يزول ، حالما تتضح أمامنا العلاقة بين الآلهة والانسان في الذهنية العربية القديمة بمستويين ، واحد ذهني كوني ، وآخر واقعي سياسي . ودونما الغاء لأوجه الاتصال بين هذين الأخيرين ، فاننا لا نستطيع تجاهل حدود الاستقلالية النسبية بينهما . اذ ان احتياجات السلطة السياسية ، ذات الطابع الالهي القمعي المقدس ، كانت تجعل ممن يتصدرها سيداً (أباً) مطلقاً على من ينضوي تحتها وحولها . فتتغاضى ، بذلك ، عن الجسور البنتيئية (الحلولية أو التوحيدية الوجودية) المقرة بوجودها بين الناس وبينها على مستوى العلاقة البدئية الكونية(٧) . وبالتالي ، فان القمع السياسي –

---

(٧) هذه الوضعية نلاحظها ، بصورة مكثفة ، عبر المثال الذي نستنبطه من شخصية « جلجامش » ، تلك التي تقدمها لنا الملحمة الاسطورية المسماة باسمه . ففي هذه الاخيرة نقرأ ما يلي ، تعبيرا عن الموقف الذي نحن في صدد البحث فيه :

بعد أن خلق جلجامش ، وأحسن الاله العظيم خلقه
حباه « شمش » السماوي بالحسن ، وخصه « أدد » بالبطولة
جعل الآلهة العظام صورة جلجامش تامة كاملة
كان طوله احد عشر ذراعا وعرض صدره تسعة أشبار
ثلثان منه اله ، وثلثه الباقي بشر
وهيئة جسمه لا نظير لها
وفتك سلاحه لا يصده شيء (لا شيء يماثله)
وعلى ضربات الطبل تستقيظ رعيته
لازم ابطال « اوروك » حجراتهم متذمرين شاكين
لم يترك جلجامش ابنا لابيه
ولم تنقطع مظالمه عن الناس ليل نهار .

(طه باقر : ملحمة كلكامش ... – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨) .

والاقتصادي والاجتماعي ـ حينما يمارس ضد المتمردين من الفلاحين ، فانه كان يكسب طابع التأديب والتقويم المباشرين لمن خرجوا عن « الصراط المستقيم » ، أي عن طاعة « الاب العلي » .

ان تصور « البطل » نبحث عنه عبثاً في الاسطورية النيلية والرافدية ، بل نود القول ، في الاسطورية العربية القديمة عامة . أما مكمن السر في ذلك فهو سيادة تصور الاله الكوني ، بما في ذلك الانساني ، وتصور الانساني الكوني ، بما في ذلك الالهي . واذا كنا وضعنا التصور الاخير بموازاة الأول ، فان هذا لا يعني ـ بحال ـ النظر اليهما على قدم المساواة .

اذ ان يكون الاله كونياً ، ومن ثم انسانياً ، فان هذا مالا يمكن الشك فيه من موقع تلك الاسطورية . أما ان يكون الانسان ـ على الصعيد الذهني التأملي ـ كونياً ، ومن ثم الهياً ، فان هذا يحتمل أمرين . الامر الاول يتمثل بمشاركة الانسان الاله الوهيته . أما الأمر الثاني فيتجسد بـ «انسانية» الانسان . وبالتعبير اللاحق الذي سيكتسبه هذان الامران ـ خصوصاً على يد المسيحية ـ تغدو المسألة التي يمثلانها هي مسألة « اللاهوت » و «الناسوت» .

ذلك ، بطرفيه ، يشير الى اتجاه التداخل بينهما والتشابك فيما بينهما ، بحيث يغدو متعذراً على الواحد منهما أن يوجد مجرداً عن هذا الاتجاه وبعيداً عن مدلولاته .

واذا ما كانت « البطولة » فعلاً بشرياً مشروطاً بـ « الخارق » أولاً و بـ « الفردي » ثانياً ، فان وجودها ضمن ذينك الطرفين وعلى تخومهما يغدو نافلاً . ذلك أن الامتداد الالهي للانسان يقطع عليه احتمال الصيرورة الى بطل . ففي وجهه اللاهوتي انتفاء ، بمعنى ما ، لوجهه الناسوتي . وفي هذا الأخير ، كذلك ، انتفاء لذاك . ولكنهما ، بمعنى آخر أومانا اليه فيما سبق ، متشابكان متداخلان يشير الواحد منهما الى الآخر .

ان ذلك يجعل من وجود الفسحة بين الانسان والاله أمراً لامعنى له ، تلك

الفسحة التي تمثل أحد مقتضيات البطولة في الذهنية الاسطورية . اذ عبرها يطل البطل الانساني الى عالم الآلهة حاملاً رسالة ما يهدف الى تحقيقها بواسطة الآلهة — وهنا يمارس دور الوسيط والشفيع — ، أو بالكفاح ضدها — وفي هذه الحال يمارس دور الغريم — .

ولكننا ونحن في معرض البحث في الاسطورية العربية القديمة ، التي من سماتها الأولى الحاسمة الانطواء البدئي على تصور وحدة الوجود أو حلوليته ، فاننا سوف نفتش عبثاً عن نموذج البطل فيها . وهذا يعني ، ضمناً وصراحة ، أن الناس جميعاً يمثلون حالات متماثلة ، بحدود أساسية ، هي حدود اللاهوت المقترن بالناسوت والمتشابك به . أي أنهم ، جميعاً ، « أبطال » أو ما يقترب من ذلك . واذا كان هؤلاء **جميعاً** كذلك ؛ فانه يغدو من المفارقة أن نطلق عليهم صفة « البطولة » : ان « الفردية » — وهي أحد شرطي البطولة الاسطورية — غائبة عن السياق . وهي اذ كانت كذلك ، فـ « الخارق » ، أيضاً ، يضحي غائباً .

هكذا يصبح غير مفهوم وغير دقيق أن نتحدث ، مع شكري عياد ، عن « البطل الاسطوري » عموماً(٨) ، أي دون تخصيص ، ومن ثم دون ايضاح للحد الرئيسي الحاسم بين الاسطورة البنتيئية (ذات السمات

---

(٨) انظر كتاب الباحث المذكور : البطل في الادب والاساطير — ١٩٥٩ ، ص ٦٣ . وهنالك كتاب يأخذون بذلك الرأي ، ولكن عبر فهم لمنطق الاسطورة من حيث « هو اللا منطق واللا معقول واللا زمكان . وفي هذا كله تبدو الاسطورة وسطا بين الحلم واليقظة ، أولعلها تبدو كأنها ضرب ممتع من أحلام اليقظة » (أحمد كمال زكي : الاساطير ... — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٥) . والباحث الاخير المذكور اذ يأخذ بذلك الموقف من الاسطورة ، عامة ، فانه يصل — بالتوافق مع شكري عياد — الى فهم البطل الاسطوري — مرة أخرى : بصورة عامة معممة — على النحو التالي : « ... البطل الاسطوري دائما لا يشعر — الا نادرا — بحدود فاصلة بينه وبين العالم والفكر والزمن . هو كل هذه لانه مظهر من مظاهر الطبيعة ، وربما يبدو الها أو على الاقل تتحد ارادته دائما مع ارادة الآلهة». (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٣) .

الوجودية التوحيدية) – وتدخل في انساقها الاسطورة العربية القديمة – من طرف ، والاسطورة الانسانية الناسوتية – من طرف آخر .

فنحن نواجه ذلك الموقف في اكاد ضمن تأملات آكادية انحدرت الينا تحت اسم « لودلول بيل نيميقي » ، اي « سأمجد رب الحكمة » . هنا نقرأ ما يقودنا الى تصور لطاعة الملك (السلطة المركزية) يقترن بتصور عبادة الآلهة :

عبادة الملك كانت مسرتي

وعزفي الانغام له منبع لذتي

ووصيت أهل مزرعتي بالتمسك بطقوس الآلهة

علمت الجنود احترام القصر

ليتني كنت اعلم أتسر هذه الأمور الآلهة(٩) ؟

تلك « المسرة بعبادة الملك » ، وذلك « الاحترام للقصر » نواجهما بنفس الحماسة الدافقة في الذهنية العربية القديمة في وادي النيل . فحسب نصوص كثيرة، يبرز الملك بصفته« ذلك الاله الخير ، الذي يرهب جانبه في طول البلاد وعرضها كما (يرهب جانب) سخمت في سنة الطاعون » ، كما هو « سيد اللطف ، غني الحلاوة ، ويتغلب بالمحبة . مدينته تحبه اكثر مما تحب نفسها(١٠) » . بل اننا نواجه مثل القول التالي : « اما مصر ، فالناس يقولون منذ (عهد) الآلهة ، انها ابنة رع الوحيدة ، وابنه هو الجالس على عرش شو(١١) » .

تلك الوضعية المحددة بعلاقة **ابوة** قدسية بين الملك الالهي (او الاله)،

---

(٩) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥٣ .

(١٠) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٩ .

(١١) ردولف آنتس : لفس المصدر والمعطيات السابقة .

وشعبه نلاحظها في بقية المناطق العربية القديمة (مثلاً في ملحمة الملك « كرت » لدى الفينيقيين ، وفي الثلاثي الالهي الانساني اللات والعزى ومناة لدى عرب شبه الجزيرة ، ذلك الثلاثي الذي انيطت به مهمة الشفاعة للناس لدى « الله » ، الخ . . .) . وهذا مايشير ، من طرف آخر ، الى أنه حتى على الصعيد الايديولوجي السياسي للعلاقة بين الآلهة والانسان لا يمكن القطع بعدم الاقرار بوجود جسور بنتيثية بين الانسان والآلهة .

ذلك كله يسمح لنا بالوصول الى القول بأن الاله في الذهنية الاسطورية العربية كان « يوازي الملك أو الحاكم ، وأن عائلته توازي زوجة الحاكم وأولادها . كما كانت حاجات الطرفين تستوفي من التنظيم المعبدي ، الذي يقدم اداريوه وعماله خدمات كانت نادراً قابلة للتفريق بين ما هو منها للاله وما هو منها للانسان(١٢) » . هذا ما نتبينه ، على سبيل المثال ، في مطلع قوانين حمورابي الشهيرة ، حيث يقدم لنا هذا الاخير تسويغاً لكونه « السيد » و « الأب » و « مندوب الرب » :

عسى أن تعم العدالة في البلاد
بكلمة مردوخ ، ربي
(. . .) حمورابي السيد
الذي هو أشبه بالاب الحقيقي للشعب
ينتدب نفسه لكلمة مردوخ ربه
ليحقق انتصار مردوخ في الاعلى والاسفل
وبذلك يسعد قلب مردوخ ربه(١٣) .

---

(12) C. J. Gadd : The cities of Babylonia (The cambridge Ancient History, Edition cambridge University Press 1962, P. 73) .

(١٣) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم – نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ١٧٨ – ١٨٠ .

ومما له أهمية بارزة على هذا الصعيد التأكيد على الطابع المدني السياسي النشوء الاله الملك ، وهنا ينبغي التمييز بين وضعيتين وجوديتين ، كنا فيما سبق قد بحثنا فيهما . الأولى تتمثل بالفوضى واللاتميز والعماء . أما الثانية فتتحدد – ضمن السياق الذي نتحدث فيه هنا – بكونها وضعية الدولة السياسية بوظائفها الاقتصادية والتنظيمية والايديولوجية في الداخل والخارج . وهذا يتضح بكثير من الافصاح والدقة في « كتاب الموتى » الذي يتحدث عن ظهور رع – آتوم :

أنا آتوم عندما كنت وحدي في نون (المياه الاولى) ،

أنا رع في ظهوره (الأول) ، حين بدأ يحكم ما صنع(١٤) .

ان انتقال آتوم من « المياه الاولى » ، أي من وضعية اللانظام . . . . ، الى الوضعية التي يحكم فيها ما صنع ، هو ، كما يتضح ، تحقيق للدولة السياسية . وهذا يعني أن الاله لكي يكون فاعلاً مؤثراً ، ولكي يكون له حضور كوني ، فانه لابد وأن يكون الهاً في عالم متكون انسانياً . وبتعبير آخر ، هذا الاله اذا ما أريد له أن يكون كذلك ، فان انسنته تصبح مطلباً ضرورياً ، بقدر ما يغدو تأليه الانسان مثل هذا المطلب .

ومن الطريف الدال أن الحاكم في دولة مدينة « لغش » في أرض الرافدين كان يدعى « انسي » . وقد اعتبر أعلى الناس القائمين على خدمة اله هذه المدينة ، الذي هو « ننغرسو » . اما هذا الاخير فهو المالك الحقيقي لتلك المدينة ، أي لمعبدها . ويساعده خدم ينتمون الى عائلته وحاشيته ، هم بدورهم آلهة صغار . وينقسمون الى فئتين ، واحدة تعمل في بيت المزرعة – ومقصود بذلك الهيكل نفسه – ، وأخرى تعمل في أراضي الهيكل – ومقصود بها الحقول – المهم في ذلك أن « الانسي » المشار اليه هو، كذلك،

---

(١٤) جون ا. ولسن : مصر – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٦ .

اله يعمل في خدمة الاله الرئيس ننغرسو(١٥) .

هاهنا نواجه الاله انسانا والانسان الهآ ولكن ذلك ينطوي على الوجه الآخر من المسألة ، وهو أن الناس « العاديين ، أي الفلاحين والعبيد ، وان كانوا مشاركين ضمنا ونظريا بـ « الالوهية » ، فان أعباء العمل الحقيقي هم الذين يتحملونها .

★ ★ ★

---

(١٥) انظر حول ذلك : ثوركلد جاكوبسن ـ ارض الرافدين ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٢٠ – ٢٢٦ .

ب ـ الكهنوت من موقع الفعل الذهني الرئيسي .

في هذا الاطار من المسألة ، نواجه ضرورة معالجة الدور الذي مارسه **الكهنوت** في الحياة الذهنية العامة للمجتمعات العربية المعنية هنا . هاهنا ، تكون وجها لوجه أمام الفئة الاجتماعية التي وقفت ، أساساً ، وراء عملية الانتاج الذهني الاسطوري . وبالطبع ، ان البحث في هذه الفئة يتصل ، بعمق ، بالبحث في الطبقة التي تقف وراءها وفي الطبقة الاخرى التي تقف مناهضة لها . لتحديد موقع ودور تلك الفئة في المجتمعات المشار اليها ، لا بد من الانتباه الى النقاط التالية :

١ ـ لقد شغلت هذه الفئة موقع المخطط والمنظم الاقتصادي للمجتمع ، وذلك تحت راية القصر والمعبد . ومن ثم ، فهي وجه فاعل ، الى حد أساسي ، من أوجه الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية المالكة .

٢ ـ تمت صياغة التصورات الايديولوجية الاسطورية الرئيسية ، في اتجاهاتها وآفاقها المهيمنة ، من مواقع الكهنوت وعلى أيديهم ، وانطلاقا من سمات العصر الذي عاشوا فيه ، بما في ذلك بصورة خاصة سمات الوضعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية **لفلاحي** المشاعات القروية .

٣ ـ قام الكهنوت بدور وسيط ومزدوج : فمن طرف بين الاله والملك ، ومن طرف آخر بين الملك والشعب .

٤ ـ كانت وسائل واقنية الثقافة العملية حكراً في ايديهم ، وذلك انطلاقاً من تقسيم للعمل جعل منهم مختصين بالنشاط الذهني ، ومشرفين على حركته وتوظيفه في حقول الاقتصاد والاجتماع والسياسة .

٥ ـ من موقع تلك المعطيات ، تبلور تصور « الحق الالهي المقدس » في الحكم مجسداً في شخص الملك ، أو الحاكم عموماً .

ان ذلك ، بعناصره تلك منفردة ومجتمعة ، يشير الى الدور الرئيسي الكبير الذي نهض به الكهنوت في المجتمع العربي القديم ، وانعكس بصور اسطورية متميزة على صعيد الذهنية العربية القديمة(١٦) .

بيد اننا اذا ابرزنا ذلك الدور الكهنوتي في مجمل العملية الذهنية الاسطورية أولاً ، والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ثانياً – وهذه الاخيرة خصوصاً كان الكهنة فيها اليد الطولى والعظمى(١٧) – ، فاننا لا نكون قد أغفلنا دور الطبقة الفلاحية ، التي شكلت القطب الطبقي الآخر من ذلك المجتمع . غير أن الوضعية هنا تختلف اختلافاً بيناً عن تلك .

فالطبقة الفلاحية لم تستطع توليد ايديولوجية خاصة بها بصورة واضحة متميزة ، على عكس ما كان الحال لدى الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية . أما البواعث التي كمنت وراء ذلك ، فيمكن النظر اليها من موقعين اثنين . الاول منها يتحدد بموقع هذه الطبقة من العملية الانتاجية الاقتصادية وبموقفها منها . أما الموقع الثاني فيتمثل بالشخصية السكانية (الديموغرافية) للفئات والشطائر المكونة لها .

---

(١٦) كان دور الكهنة في الحياة العامة كبيراً وخطيرا الى درجة أن الملك كان ، في حالات عديدة ، يعتبر الكاهن الاكبر . واذا ما انطلقنا من أن التميز الديني المعبدي ، الذي احاط بالكهنة ، اقترن بقوة اقتصادية كبرى ، فاننا سوف نتبين الدلالة الخاصة لكون هؤلاء قد برزوا بمثابتهم محتكري الثقافة والتعليم . « فهم المعلمون الذين لا ينازعهم في ذلك منازع . أما دور التعليم الوحيدة في البلاد فهي تابعة للهيكل » . (فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٠) .

(١٧) حول ذلك ، يكتب مورتكات ، ولكن بمزيد من التأكيد على الدور الاقتصادي للكهنوت في ما بين النهرين : « بقيت المعابدوكهنوتها لا تمثل فقط السلطة الدينية الاولى في البلاد وانما كانت تشكل أعظم قوة اقتصادية أيضاً . وتبارت القوتان الرئيسيتان في الامبراطورية (الحمورابية) وهما الملكية والكهنوت أي القصر والمعبد في الصراع بين بعضهما » . (أنطون مورتكات : تاريخ الشرق الادنى القديم – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٤) .

فعلى صعيد الموقع الاول ، يتضح أن الفلاحين هم الذين حملوا الاعباء الكبرى والصغرى للانتاج الاقتصادي المباشر ضمن مشاعاتهم القروية المكتفية ذاتياً ، بحدود ملحوظة(١٨) . وبالطبع ، فان وضعية من هذا النوع لم تكن تحمل في طياتها امكانات واسعة متبلورة لنشوء تقسيم العمل البشري باتجاهين ، واحد مادي عضلي وآخر ذهني عقلي . ان الامكانية التي كانت قائمة ، على هذا الصعيد ، لم تخرج ، في أساس الأمر ، عن دائرة العمل المادي العضلي الا في حالات أولية ومحدودة وبسيطة . ومع ذلك ، فقد كان لهذه الامكانية اهمية خاصة في البناء الذهني الاسطوري للعالم العربي القديم . اما تفسير محدودية ذلك فيجد منطلقه البعيد في الشخصية الطبقية لفلاحي المشاعات آنذاك . فهؤلاء ، الذين تبلورت شخصيتهم هذه ، أساساً وعموماً ، ضمن حدود « حق الحيازة » وليس « حق الملكية » ، على نحو ما أوضحنا سابقاً وبصورة موسعة ، كانوا قادرين على تحقيق مستوى من الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، المتسم بشيء من البحبوحة والانفراج المعاشي وبحد معين من الحرية السياسية والحقوقية . بيد أن ذلك لم يوصلهم — بطبيعة الحال أي وفق منطوق العلاقات المشاعية القروية — الى مستوى الملاك الاريستوقراطيين البيروقراطيين . ولكن من طرف آخر ، كان ذلك ، في غالب الاحيان وليس دائماً ، يحصنهم دون الانزلاق الى عالم العبيد .

في تلك الوضعية بالذات ، كمنت بذور أولى للتحرك الذهني ، **المستقل نسبياً** ، في أوساط الفلاحين . اذ هاهنا ، تولدت امكانات أولى أمام الفلاحين لصياغة ملامح من ايديولوجية خاصة بهم ، ومتميزة عن ايديولوجية الاريستوقراطيين البيروقراطيين ، وكذلك مناهضة لها ، بصورة أو بأخرى .

---

(١٨) كان ميدفيديف في مقالة له « بصدد مسألة النظام الاقتصادي الاجتماعي للهند القديمة » ، يأخذ بالرأي التالي على صعيد دور المشاعيين (الفلاحين) الاحرار في العصر القديم : « كان المشاعيون الاحرار يشكلون اغلبية كادحي بلدان العصر القديم . هؤلاء المشاعيون يعتبرهم ميدفيديف ... الطبقة المنتجة الاساسية ، التي تستغلها الدولة من خلال الضرائب » . (ف . ن . نيكيفوروف : الشرق والتاريخ العالمي — حول إسلوب الإنتاج الآسيوي ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٢٦٥) .

ولقد كنا ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، قد قلنا أن حدود تلك المناهضة لم تصل الى مواقع صراع ايديولوجي شامل وجذري . كما أعدنا ذلك الى طبيعة التناقض الرئيسي بين ذينك الطرفين ، ذلك التناقض الذي لم يخرج عن حدود المصلحة **العامة** لكلا الطرفين في الإبقاء على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية المهيمنة .

واذا ما عمدنا الى توضيح تلك الوضعية بمزيد من التدقيق ، فان المقارنة بينها وبين الوضعية التي سادت في المجتمع العبودي الكلاسيكي (اليوناني خصوصاً) تمتلك اهمية خاصة .

تمثلت هذه الوضعية الاخيرة بمفارقة ذات دلالة طريفة هامة . فلقد كان التناقض الاجتماعي الاساسي بين العبيد ومالكي العبيد متسماً بالجذرية ، بمعنى أن مصلحة هذين الطرفين ، فيما يخص الوجود الاجتماعي القائم ، كانت **متقاطبة** : المالكون السادة من اجل الحفاظ على هذا الوجود وتكريسه وتوطيده ، أما العبيد فمن أجل تدميره واسقاطه . وهذا مفهوم بذاته . ذلك أن التناقض الرئيسي تمثل ، في هذه الحال ، بمن يملك دون ان ينتج ، وبمن ينتج دون أن يملك .

ولكن ذلك التناقض الذي يظهر ، على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي ، صراعاً حاسماً جذرياً ، يتراجع الى وراء حالما ندخل الصعيد الذهني الفكري ، مفسحاً الطريق لنشوء بعض أشكال من ردود الفعل البسيطة المضطربة ، التي لم ترق أبداً الى مستوى بيّن من التنظير المدقّق . فلقد أبعد العبيد عن الحياة الذهنية الثقافية ، وارغموا على البقاء في دائرة العمل العضلي المباشر . ولم يكن ذلك ، **في الأساس**، موقفاً ذهنياً ذاتياً فرضه المالكون السادة . انه كان تعبيراً عن وأقسح تقسيم العمل ، الذي انطلق من التناقض الرئيسي المشار اليه فوق ، وتبلور في حدوده وضمن آفاقه . هاهنا نواجه الموقف المتمم لهذا التناقض . فاذا كان المالك غير منتج والمنتج غير مالك ، فان المالك هو المفكر دون عمل والمنتج هو العامل دون فكر .

كان السقوط التاريخي لوحدة الانسان البدائي ، على أيدي المجتمع العبودي الجديد لدى الاغريق مدوياً . فالتقاطب التناقضي بين العمل والنظر ، بين اليد والرأس أصبح من السمات الرئيسية لهذا المجتمع . ومن ثم ، فالوضعية القائمة على تلك الوحدة (أن يفكر الانسان عاملاً ، وان يعمل مفكراً) أضحت من مخلفات التاريخ ، لتفسح الطريق واسعة أمام ثنائية النظر والعمل . وقد جرى تنظير هذه الوضعية من قبل من مثلوا احد طرفي التقاطب الثنائي ذاك . وكان ارسطو هو الذي انجز ذلك بحدوده القانونية النظرية ، حيث اعلن ما يلي : « ان رجال الخبرة يعرفون فقط الـ (بأن) ، أما الـ(لماذا) فلا . أما الفنانون فيعرفون الـ(لماذا) والسبب . لذلك فاننا نقدر في كل الاختصاصات الفنانين القياديين بشكل أعلى ، ونعتقد بأنهم يعرفون اكثر وانهم اكثر حكمة من العمال اليدويين ، لانهم يعرفون سبب ما ينشأ . (**على العكس من ذلك**) — التشديد مني : ط. تيزيني — يشبه العمال اليدويون أشياء معينة غير حية ... وكما ينبعث المفرد عن الاشياء عديمة النفس (او الروح) وذلك بفضل طبيعتها المحددة ، كذلك أيضاً العمال اليدويون بفضل (العادة) . اننا نقدر من خلال ذلك الفنانين القياديين عالياً من حيث كونهم اكثر حكمة ليس لانهم قادرون على العمل بشكل خاص ، وانما لانهم يمتلكون (المفهوم) ويعرفون الاسباب(١٩) » .

واذا اعتبرنا تلك الوضعية الطبقية والذهنية ، المحددة بحزم ، العامل الأهم وراء غياب الصراع الذهني الايديولوجي المنظر بين العبيد والسادة ، فلقد كان هنالك الى جانبها سبب آخر اقل أهمية ذلك هو عدم تجانس البنية السكانية واللغوية للعبيد . فقد كان من شأن ذلك أن أضعف من امكانات خلق واثارة مواقف موحدة ضمن العبيد ازاء أسيادهم ، وجعل عملية بعثرتهم وضرب بعضهم ببعض سهلة ظيعة ، خصوصاً في حالات التأزم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي كانت تلم بالمجتمع آنذاك .

---

(١٩) ارسطو : ما بعد الطبيعة . اصدار ف. باسنغ ، برلين ١٩٦٠ ، ص ١٨ و ١٩ .

ان ما يهمنا من ذلك كله هو الاشـارة الى تخلف العبيد في التناقض الذهني الذاتي بينهم وبين السادة ، وذلك على العكس من السادة ، الذين اسهموا ، بعمق وموسوعية ، في بلورة ذلك التناقض بأشكال متعددة ، منها الفلسفة ونظرية الحق والفن. هنا نلاحظ ان الفلسفة الاغريقية هي ، **في أساس الامر** ، فلسفة طبقة السادة بشطريها الديموقراطي والاريستوقراطي ، دون أن يكون للعبيد ، في ذلك ، اية مساهمة جدية . وجدير بالانتباه ان الاتجاهين الفلسفيين الكبيرين ، اللذين نشآ وتبلورا على ايدي الاغريق ، يمثلان هذين الشطرين . ومن ثم ، فنحن لا نتبين صراعاً فكرياً بينهما ، بقدر مانواجه **خصومة** فلسفية .

والتعبير الاكثر عمقاً عن واقع الحال ذاك ، هو ضآلة وهزال حضور « الديالكتيك » في ذينك الاتجاهين الفلسفيين ، على الاقل في المراحل الاولى من تطورهما . وهذا يشير الى غياب الصراع الاجتماعي الطبقي بين ممثليهما . ومن ثم ، فان المشاجرات الفلسفية الاكثر حدة ـ في اليونان أو في روما ـ لا تبلغ جوهر التناقض الاجتماعي للمجتمع . « وبشكل عام ، نحن لا نجد في هذا الادب احتجاجات ضد اضطهاد الانسان للانسان ... ففي الفلسفة الاغريقية لما بعد هسيود ، لايظهر الاحتجاج ضد الشكل الاساسي للاستثمار ، ما عدى شواذات ضعيفة ونادرة . وبموجب فقدان التوافق المشار اليه ، نلحظ أن ضحايا الاستثمار الاجتماعي الأساسي لا كلمة لهم في حقل الفلسفة ، واصحاب الكلمة ليسوا عرضة للاستثمار(٢٠) » .

اذا كان الامر على هذا النحو في المجتمع العبودي المشار اليه ، فانه يكتسب سياقاً آخر متميزاً على صعيد المجتمع العربي القديم ذي الخصائص الانتاجية المشاعية القروية . هاهنا يبرز الفلاحون ، القوة الاجتماعية الرئيسية ، بصفتهم **مستغَلين وأحرارا** ، بل أحيانا كذلك بصفتهم مستغِلين، من قبل

---

(٢٠) يون بانو : التكوين الاجتماعي الآسيوي في افق الفلسفة الشرقية القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٥٧ ـ ٥٨ .

السلطة الاريستوقراطية البيروقراطية ومستغلين لقسم من العبيد ، الذين كانوا في حوزتهم . ولكن اذا كان صحيحاً أن نقول بأن « الشخص الذي يملك منقولاً وعقاراً (على المستوى الموضوعي) ، وله شخصية قانونية ومعنوية كافية (على المستوى الذاتي) لكي يدافع عما يملك (وان كان جماعياً) . (وانه) يجد نفسه تحت سيطرة ظروف اجتماعية ونفسية معينة يمكن أن تعطي لاحتجاجه تعبيراً أيديولوجيا » ، اذا كان القول بذلك صحيحاً ، فانه من غير الوارد أن نستنبط من وضعية ذلك الشخص وجود تعارض فلسفي رئيسي تضادي مع وضعية الشخص الآخر المنتمي الى طبقة الاريستوقراطية البيروقراطية . ذلك لأن طابع التناقض الاجتماعي الرئيسي بينهما لم يمتلك بعداً تضادياً جذرياً . فالتناقض ذاك هو بين فريقين من المالكين ، الاول الاكثر ملكية ، أي الذي بيده « حق الملكية » ، والثاني الأقل ملكية ، أي الذي بيده « حق الحيازة » . وعلى هذا ، فهو تناقض بين مالكين من الدرجة الأولى وآخرين من الدرجة الثانية(٢١) .

اننا ، اذن ، على صعيد الطبقتين الفلاحية والاريستوقراطية البيروقراطية ، نواجه معادلة اجتماعية وذهنية نظرية واحدة ، وإن بدرجتين مختلفتين . تلك المعادلة هي : من يملك يفكر ، ومن يفكر يملك . كذلك ، نواجه ، على صعيد طبقة الفلاحين ، معادلة اجتماعية وذهنية نظرية لا نتبينها في أوساط الأريستوقراطيين البيروقراطيين في المجتمع العربي (ذي النمط الانتاجي

---

(٢١) من هنا يغدو غير مقبول ما يأخذ به يون بانو على صعيد المجتمع المعني ، ذلك الذي يدعوه « المجتمع القبلي » : « فالتناقض الاجتماعي الاساسي هنا ، كما المعارضة الفلسفية الاساسية لهما طابع تناحري » . (التكوين الاجتماعي الاسيوي ... نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٨) . أما وجه الاعتراض فيكمن في اطلاق صيغة « التناحر » على العلاقة بين الفلاحين والاريستوقراطيين البيروقراطيين اجتماعيا وفلسفيا . ذلك أن التناقض الفلسفي ، ومن ورائه الاجتماعي ، لم يخرج ، في الاطار المعني ، عن خصومة حادة كثيرا أو قليلا بين الطرفين . ومن ثم ، فان الانتفاضات التي قادها الفلاحون ضد أولئك ظلت في حدود الاحتجاج ضد الطغيان ، الذي وجه ضدهم من قبل هؤلاء .

المشاعي القروي) وأوساط السادة والعبيد في المجتمع العبودي . تلك المعادلة هي : من يعمل يفكر ، ومن يفكر يعمل على هذا الاساس ، يستبين أمامنا التصور الذي ظهر في تلك المجتمعات حول المساواة والعدالة ، ووجد أرضاً خصبة ليس على صعيد المشاعات القروية المستقلة استقلالاً نسبياً ذاتياً فحسب ، وإنما على صعيد المجتمع كله . بل لعلنا نقول ان ذلك التصور اكتسب ، في حالات عديدة ، شخصية حقوقية معترفاً بها بصورة عامة . وهذا ما نواجهه في كتابات تبرز المهمات الرئيسية لبعض الملوك الذين أتوا بصفتهم « منقذين للشعب » . نتبين ذلك في الحركة الاصلاحية التي قادها (اوروكاجينا) في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد ، وفي قوانين حمورابي ، وفي رسالة من (شمسو ـ ايلونا) ، ابن حمورابي ، الى واحد من عماله الحاكمين(٢٢) ، وفي السلوك الذي يتبعه (بعل) والذي على جميع الناس ان يحتذوه ، وفي القصة الدرامية التي حيكت حول الشخصية الشعبية لـ « أوزيريس » الطيب العادل ، وفي القدرة على تعميم الخصب والخير على يد (اللات) أو (عشتر) العربية الجزيرية الخ ...

ومن هنا ، يكتسب مفهوم الاحتجاج الفلاحي في ذلك المجتمع دلالة اجتماعية ونظرية ايديولوجية خاصة . وبصيغة أخرى يمكن القول ، أن الخصومة الذهنية بين طرفي المجتمع المعني حافظت ، من حيث الشكل ، على الطابع الاسطوري . وفي أحيان عديدة التزمت بالمضمون الاسطوري نفسه .

---

(٢٢) في هذه الرسالة يقول (شمسو ـ ايلونا) : « ... لقد جلست على عرش والدي . ولذلك ، ومن أجل تخفيف الاعباء عن الاهلين ، اسقطت المتأخرات ... المزارعون ، الرعاة ، .. واعلنت العدالة في الارض » . (نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢٧) . وكان حمورابي ، قبل ابنه شمسو ـ ايلونا ذاك ، قد اعلن في حينه (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٧٨ ـ ١٨٠) :

عسى أن تعم ألعدالة في البلاد
ويكفل الازدهار للشعب الى الابد .

تلك الخصومة اكتسبت بعداً نقدياً باتجاه النظام الاجتماعي الاقتصادي القائم ومؤسساته السياسية والدينية . بل لعله من الأدق أن نقول بأن ذلك البعد النقدي انصب ، من حيث الاساس ، ضد « المعبد » . فهذا الأخير جسد الطغيان الذي وجه ضد الفلاحين بأوجهه الاقتصادية والسياسية والايديولوجية (الدينية) . وهو ، بهذا ، كان يجسد السلطة السياسية والسلطة الدينية ، مكثفة بشخص الكاهن الاكبر ، الملك الاله أو الملك الالهي .

ان « الحق الالهي المقدس » مثل أحد أهم الحوافز والمحرضات الكبرى لمناهضة النظام القائم من قبل الفلاحين ، وللاندماج فيه ، في نفس الوقت . وأساطير الخلق « الأول » ثم أساطير البناء الاجتماعي الكوني انطلقت من ذلك « الحق » . أما الوجه النظري المنهجي الرئيسي من هذه المسألة فقد كمن في نشوء امكانية التعميم والتجريد ازاء شخصية استثنائية متفق عليها . لقد كان ذلك ممكناً في نطاق امكانية اعتبار الملك « رجلاً شمولياً » ، على حد تعبير فيليب دبرشان(٢٣).

ان ما يلفت النظر في المسألة المطروحة هنا يكمن في أن الايديولوجية التي سادت في المجتمع العربي القديم ، تولدت تحت تأثير الطرفين الاجتماعيين الرئيسيين ، الاريستوقراطيين البيروقراطيين والفلاحين ، وان كان التأثير الاعمق والاشمل والاكثر فعالية قد انطلق من الفريق الاول . أما الجامع بينهما فقد انبعث من خط التقاطع والتصالب في مصالحهما الاقتصادية أولاً ، وفي المسوغات الذهنية الايديولوجية لهذه المصالح ثانياً . والمنتجات الذهنية ذات الطابع الاجرائي المباشر والتي برزت ، من حيث هي مستقلة استقلالاً نسبياً عن الايديولوجية السائدة ، كالتقويم السنوي الزراعي ، كانت حكراً في أيدي الكهنة ، الوجه الايديولوجي الثقافي المباشر لطبقة الاريستوقراطيين البيروقراطيين . وبطبيعة الحال وفي سياق الذهنية المعنية ، لم تكن تلك الفئة الكهنوتية محتكراً لتلك المنتجات الذهنية فقط ، بل تعدى ذلك

---

(٢٣) يون بانو : التكوين الاجتماعي الآسيوي .. ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٢ .

الى المنتجات الاسطورية ذات الطابع التاملي(٢٤) .

في هذا المعقد من المسألة ، تواجهنا ضرورة النظر في فئة **الموظفين** تلك التي كانت تمثل امتداداً مضطرد الاتساع والتضخم للسلطة الاريستوقراطية المركزية والمحلية . فلقد استخدموا في مؤسسات الدولة الاقتصادية والسياسية والدينية ، أي في المعبد خصوصاً ، بصفتهم قوى بشرية تمتلك القدرة على الكتابة والتنظيم . أما الكتبة منهم فكان لهم اهمية خاصة . اذ ان اتقان الكتابة كان أمراً شاقاً ويتطلب جهوداً كبيرة متصلة . وغالبا ما ارتقى كتبة الى درجات وظيفية عليا في القصر والمعبد .

كان الكتبة خدماً (موظفين) في المعبد والقصر ، تناط بهم مهمة تسجيل أوامر وقرارات الفرعون وكبار الكهنة المتنفذين . وهذا يشير الى ان الكتبة كانوا أحد الفرقاء الذين احتكروا الثقافة عموماً ، وانهم ، من ثم ، مثلوا ، على الصعيد الايديولوجي ، امتداداً طبيعياً للكهان . هذا مع العلم أن الكاهن ، الملحق بالمعبد ، كان عليه ان يتعلم الكتابة ، لانها جسدت احدى الادوات الاساسية في يديه لانجاز مهماته الكهنوتية . ذلك يشير الى أن الكتابة والقراءة مثلتا امتيازاً ثقافياً وطبقياً بالنسبة الى القائمين بهما ، ان كان في المعبد أو خارجه . وهذا يتضح خصوصاً اذا علمنا ان الكهنة هم الذين استأثروا بالتعليم في مدارس تابعة للمعبد يشرفون هم عليها مباشرة أو عبر امتداداتهم .

وجدير بالذكر أن منصب «الموظف الكاتب» كان يمثل هدفاً كبيراً في أعين الكثير من الذين كانوا يدورون في فلك الطبقة العليا ، على الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، دون أن يكونوا في مواقع ثابتة ومتينة من الحياة

---

(٢٤) لقد انيطت بالكهنة البابليين مهمة « سرية » ، هي المحافظة على قواعد « العدد المقدس » . انهم « اهتموا بنقل قواعده عن طريق آخر غير طريق التلقين ، فقد كان ثمة تحريم بنشر أصوله على من هم (غير عالمين بالاسرار) . وكان الكهنة مكلفين بحفظ المراسيم الدينية . فهم الذين انيط بهم نقل (التراث المقدس) الذي يجب الا يكشف عنه لباقي النابر » . (مارغريت روتن : تاريخ بابل ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١١) .

الاقتصادية . من هنا ، جاءت الوصية التالية في مصر القديمة : « اجعل الكتابة نصب عينيك ، لتقي شخصك أي جهد أو مشقة وتصبح موظفاً محترماً ✻ » . وإذا كان على الآخرين ، الذين تحدروا من خارج دائرة المتميزين ، أن يدفعوا

كان على الآخرين ، الذين تحدروا من خارج دائر المتميزين ، ان يدفعوا

الضرائب العينية المرهقة صاغرين ، فان «الكاتب (هو) الذي يدير العمل لكل شخص آخر ، وهو يدفع الضرائب كتابة . ولذا فانه حر من أي التزام (فعلي) ✻ » .

ذلك يضع أيدينا على حلقة هامة من حلقات الذهنية العربية القديمة . تلك هي الأهمية الخاصة المتميزة للكتاب بمثابتهم **العنصر الذاتي** في آلة الدولة بمختلف مؤسساتها ، أولا . وهي ، ثانيا ، بروز الكاتب ، بأهميته هذه ، تعبيراً بين الدلالة عن المستوى الملحوظ لتقسيم العمل الى صيغتيه الرئيسيتين ، الذهنية والعضلية وعن المكان الذي شغلته الصيغة الأولى في المجتمعات العربية المعنية هنا .

* *

ان الطابع الايديولوجي الطبقي للاساطير الموروثة عن العالم العربي القديم (ذي الطابع المشاعي القروي) تمثل ، فيما تمثل فيه ، في أمرين . الاول يكمن في الوظيفة الايديولوجية التي انطوت عليها وانيطت بها ، وهي تنسيق وتكريس تصور الحق الالهي المقدس في ايدي الملوك ، بغية ارساء اسس النظام والانضباط في المجتمع وفق المعطيات القائمة . أما الامر الثاني فيتحدد بالطابع الطبقي الفئوي لمن انتجوا تلك الأساطير ومنحوها بعدها الكوني الشمولي . ومن البين ان المعني بهؤلاء هم المثقفون المؤدلجون من الكهنة الكتاب . وهذا ، بدوره ، ما جعل عملية انتاج الايديولوجيا الاسطورية المهيمنة حكرا بأيدي الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية دون غيرها من الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى ، وفي مقدمتها الطبقة الفلاحية . نقول هذا ، ونحن نعلم ، أولاً ، ان تلك الايديولوجيا عبرت ، بصورة غير مباشرة وبمعنى ضيق محدد ، أيضاً عن المواقع والمطامح والآفاق

✻ جون ا . ولسن : مصر ـ نفس المعطيات السالفة .

✻ جون ا . ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠٦ .

الفلاحي المشاعات القروية . اما هذا فنفهمه انطلاقاً من أن تلك المواقع والمطامح والآفاق اتسمت ، ضمن ما اتسمت به ، بالتأكيد على تصوري **الاستقرار** في اطار المشاعات القروية وخارجها ، و **المساواة الحقوقية** ، أيضاً ، ضمن هذه المشاعات وخارجها . كما نقول ذلك ، ونحن نعلم ، ثانياً ـ وهذا ما أشرنا اليه في موضع سابق ـ ان اولئك الفلاحين لم يجدوا تعبيراً ايديولوجيا عن وضعيتهم في تلك الايديولوجيا حسب . لقد كان لهم ، اضافة الى ذلك ، محاولات معينة مستقلة بهم وتمثلت بجملة من الارهاصات الفكرية التي نجدها خصوصاً في لحظات احتجاجهم ويأسهم وآلامهم .

ان جل ما نهدف اليه مما اتينا عليه ، في هذا السياق من أمور ومسائل متصلة بالكهنة والفلاحين والكتبة هو الوصول الى الراي المنهجي التالي : ان الفكر العربي القديم يقدم نفسه ، من حيث الأساس التاريخي والاجتماعي ، بصيغة الاسهام الذهني الذي انجزته ، على هذا الصعيد ، الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية ممثلة ، هنا ، بعقلها المفكر المنظم ، الكهنة ، أولاً . كما يتمثل ، ثانياً ، بالتأملات والتصورات والآراء النقدية والتشككية والتواكلية الاعتقادية ، التي قدمها مستنيرو الطبقة الفلاحية وقادة انتفاضاتها وحركاتها .

وقد عملنا في الفصول السابقة على تقصي ذلك الفكر في أحد أهم أوجهه ، وهو قضية « البدء » في سياقيه الاثنين ، ما قبل التكوين ، وعملية التكوين ، أي ما نبحثه على صعيد الفكر الفلسفي تحت حد الانطولوجيا . ههنا ونحن نستخدم هذا المصطلح الاخير ضمن الاطار الذي نحن في صدده ، لا نكون قد تجاوزنا السياق التاريخي لقضية « البدء » تلك ذلك ان ما نفعله هنا لا يخرج عن نطاق التنهيج لدراسة القضية المومى اليها .

أما وقد انجزنا تلك الخطوة الاولى ، فاننا نجد انفسنا أمام الخطوة الثانية ، وهي قضية ذلك « البدء » وقد أصبح مكوناً . هذه القضية ليس لنا ان نقتحم خصائصها وسماتها بعيداً عما أتينا عليه من تقص لمواقع وخصائص طبقة الفلاحين من طرف ، وفئتي الكهنة والكتبة من طرف آخر .

ج ـ المفارقة الكبرى في الذهنية العربية القديمة : خضوع الاقتصاد للبيولوجيا ذهنياً وخضوع البيولوجيا للاقتصاد موضوعياً .

نلاحظ في العلاقة بين الانسان والطبيعة والآلهة ، كما تتبدى لنا في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، عملية انسانية ذات اتجاهين . العملية تكمن في طموح ذلك الانسان ، ممثلاً بصانعي تلك الذهنية المتميزين ، الكهنة وغيرهم ، ان يسقط نفسه على محيطه . أما اتجاها هذه العملية ، اللذان تبلورت فيهما ، فهما الطبيعة والآلهة . وإذا ما كثفنا النظر في هذه العملية ، وجدناها ذات اتجاه واحد ، هو الطبيعة الالهية أو الآلهة الطبيعة . ثم ، اذا ما نظرنا الى العملية تلك من موقع الانسان ، الفاعل الأول والأخير ، فانها تظهر من حيث هي انسنة للطبيعة الالهية أو الآلهة الطبيعة . وبذلك ، فالكل بالكل يغدو ممثلاً ومجسداً بالانسان ، منطلقاً وسياقاً ومنتهى .

أن ما يتضح من تلك العملية المركبة والبسيطة ، في آن واحد ، ينهض على وظيفية بيولوجية اقتصادية أريد لها ، من قبل الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، أن تعبر عن موقف الانسان ازاء الطبيعة . هاهنا ، نستطيع أن نتبين ذلك الموقف من موقعين ، واحد بيولوجي (جنسي) وآخر اقتصادي . ان البيولوجيا تظهر فعلاً اقتصادياً ، بقدر ما يظهر الاقتصاد (الزراعي) فعلاً بيولوجيا جنسياً . وعلى هذا ، فالعمل الانساني يغدو ، من ذلك المنظور ، محاكاة نوعية لفعل جنسي اقتصادي او اقتصادي (جنسي) على صعيد الطبيعة بقدر ما يغدو هذا الاخير محاكاة لذلك العمل . وهذا يشير الى منحى ارتداد المسألتين الى ممارسة واحدة ، هي تحقيق الوجود الانساني .

ان الانسان الذي يكتشف نفسه في الطبيعة ، والطبيعة التي تعبر عن نفسها في الانسان ، يختزلان ، في الذهنية الاسطورية المعنية هنا ، بقوى وهمية (الهية) تظل ، **رغم وهميتها** ، تعبيراً عن الحركة الذاتية للقوى الطبيعية نفسها . أما هذه « الحركة **الذاتية** » فهي ذات نسيج جنسي . وهذا يعني ان الطبيعة تفعل بدوافع وحوافز الجنس ، مثلها في ذلك مثل الانسان .

واذا كنا ، في الصيغة الاخيرة ، قد ميزنا بين الطبيعة والانسان ، فانما فعلنا ذلك لاعتبار منهجي نظري يلح على وجود حدود نسبية بين الذات والموضوع . ولكننا لاعتبار منهجي آخر متمم لذالك ، نقول ، أن العلاقة بين هذا الموضوع وتلك الذات متضايفة ، متبادلة بحيث يظهر الموضوع فيها ذاتا ، وتظهر فيه الذات موضوعا . ولكن تضايفية العلاقة المذكورة لم تعن ، في الذهنية التي نحن بصدد البحث فيها ، غياب الحقيقة الاولية الساذجة ــ الاسطورية ــ ، وهي أن الطبيعة حائزة ، في وجودها ، على موضوعية قانونية على الانسان ان يقر بها لكي تفصح له (الطبيعة) عن ذاتها . اما تلك الموضوعية القانونية فدوافعها تتمثل بالجنس . وكذلك أيضاً سياق وجودها وغاياتها .

من هنا ، نتبين الدلالة الهامة للمعطى التاريخي التالي ، وهو أنه من النادر أن نواجه في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، الها خيّراً وآلهة خيّرة ــ وهما التعبير الأقصى عن الحركة الكونية في منظور هذه الذهنية ــ دون أن يكون لهما زوجان(٢٥) . ذلك أن التزاوج يمثل ، هنا ، فعلاً قانونياً طبيعياً انسانيا .. وهذا الفعل هو التعبير الاوفى عن الخصب ، اي الوجه الاول من الوجود كائناً . بينما الوجه الثاني من هذا الأخير نراه متمثلاً بالعقم . وجدير بالذكر أن « العقم » لا يقترن بالوجود الكائن ، المكون فحسب . انه يجسد ، كذلك ، الوجود ما قبل التكون ، أي الذي يمثل وضعية العماء والفوضى واللا تميز (وضعية المياه الاولى ــ البدئية) . في هذه الحال ، يمثل الانتصار على تلك الوضعية انهاءاً ل« العقم » وتوليداً ل« الخصب » وولادة له .

ضمن ذلك التصور للخصب الجنسي والعقم الجنسي ، تبرز الدلالة الخاصة للمكانة التي استحوذت عليها المواشي والزرائب والحيوانات عموماً ، والحقول والبساتين والانهار والزواج وعضوا الجنس لدى المراة والرجل والجماع والحمل والولادة ، وغيرها مما يتحدر من هذا الإطار أو هذه «الأصول» ..

هكذا اذن . فإذا كان الجنس هو الذي تصاغ منه وبه دوافع الوجود

---

(٢٥) قارن ذلك بـ : يوسف الحوراني ــ البنية الذهنية الحضارية ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٦ .

الخلاق كما تنطلق منه ، واذا كان يجسد السياق الخلاق – الحيوي – لهذا الوجود كما يمثل غاياته وينطوي عليها ، فان الحث عليه والتحريض على ممارسته يصبح امراً ذا اهمية مبدئية قصوى . ضمن هذا الحقل من فهم المسألة ، بالضبط ، تتضح الوظيفة الكونية العظمى التي أنيطت بالاساطير العربية القديمة بمختلف صيغها ، وبصورة خاصة مدققة ، بصيغتيها المتصلتين ببدء العالم وتكونه من حيث هو كل ، وببدء الانسان وتكونه من حيث هو جزء .

أما الوظيفة الكونية تلك فقد برزت بمنحيين اثنين . المنحى الاول كمن في **ضبط وصوغ** القانونية الاساسية الفاعلة للعالم – فاعليته الجنسية – **ضمن** تصورات ذهنية منظمة ، الى هذا الحد أو ذاك .

أما المنحى الآخر للوظيفة الكونية ، التي انيطت بتلك الاساطير فقد تبلور في اثارة حوافز وايحاءات ومحرضات للطبيعة من شأنها أن تولد فيها قدرة على الفعل الجنسي الاخصابي ، أي الفعل الذي هو بمثابة الخصيصة الجوهرية العليا لها .

ولقد اعتقد ان تحقيق الوتائر القصوى لهذه القدرة لا يستوجب انشاء تلك الاساطير وتلاوتها في المناسبات الزراعية (الجنسية) فحسب ، وانما يقتضي كذلك ، وبصورة ضرورية متممة ، ممارسة العملية الجنسية نفسها ، بكل ما يرافقها من طقوس ايحائية تمثيلية اشارة الى الفعل الطبيعي الجنسي نفسه وحضاً عليه . أما هذه الممارسة فينبغي أن تأخذ مداها الاوسع والاكمل يدا بيد مع تلاوة تلك الاساطير ، وعلى نحو متواز معها من حيث المكان والزمان .

على ذلك ، يتضح ان الوظيفتين المشار اليهما تمثلان وجهين لفعل واحد ، هو توليد المثيرات والمحرضات على احداث العملية الاخصابية في الطبيعة (الزراعية) ، ومن ثم على تحقيق الازدهار .

ولما كانت التجربة الحياتية **الزراعية قد** اظهرت ان هنالك **دورة** طبيعية زراعية تمثل انتقالاً من الخصب الى العقم ومن العقم الى الخصب ، فقد كان

على انسان المجتمع العربي القديم ، ممثلاً بفئة الكهنة (الارستوقراطية البيروقراطية) وبمستنيري الطبقة الفلاحية ، الى حد ما ، ان يضبط تلك الدورة في قواعد ومواسم تسمح له بالتبيؤ معها والتهيئة لها بحدود معينة . من هنا نشأ « التقويم » الاسبوعي والشهري والفصلي والموسمي والسنوي .

ومن المسائل الهامة على هذا الصعيد تلك التي تتصل بنشوء « الوعي التاريخي » وبـ « الكتابة التاريخية » في بواكيرهما الاولى . فلقد كانت الوضعية الاقتصادية الزراعية منطلق هذين الأمرين . بصيغة أخرى نقول ، قبل الحضارة الزراعية ، بما تضمنته من رزنامة يومية واسبوعية وشهرية وفصلية وسنوية ، من العبث أن نبحث عن « وعي تاريخي » و « كتابة تاريخية » . ومع ذلك ، فان هذا الكلام عام اجمالي . ولقد ظهرت الارهاصات الاولى ، على هذا الصعيد ، لدى أهل وادي النيل والرافدين خصوصاً ضمن شعوب العالم العربي القديم ، بأشكال بسيطة ساذجة ومضطربة ، مثلت ، بدورها ، تمهيداً لبعض التطور الذي سيحدث لاحقاً في المجال المعني هنا . ويبدو أن هذا التطور حدث بحوافز فكرية تحدرت من الحضارة الهلينية(٢٦) .

بيد أن تلك الارهاصات كانت قد تبلورت ، بصورة خاصة ، بصيغة الاسفار اليهودية الخمسة وسفر يشوع وسفر صموئيل الاول والثاني وسفر الملوك الاول . وحسب برستد ، فان هذه الاخيرة تبرز بمثابتها « اقدم ما نملك من الكتابات التاريخية عند قوم من الاقوام ، ومؤرخها المجهول هو أقدم مؤرخ وجدناه في العالم القديم(٢٧) » .

ولعلنا نتبين في تلك الصورة المركبة ، مرة أخرى ، الالتزام الذي كان على ذلك الانسان أن يظهره حيال تلك الدورة ، فيقر بوجودها ويعمل على توظيفها

---

(٢٦) انظر : علي أدهم ـ تاريخ التاريخ ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ١١ ـ ١٤ . ايضا : جان فركوتر ـ مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧ .

(٢٧) ضمن : علي أدهم ـ نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٠ .

في خدمة وجوده الاجتماعي . وهذا بدوره ، تعبير عن تصور الموضوعية النسبية للطبيعة في الذهنية العربية الاسطورية .

واذا كانت الامور تتم على ذلك النحو ، فان حاجة كبرى محددة كانت تنمو وتتسع في حياة المجتمع العربي القديم . تلك هي ايجاد مركز « متخصص » بتأليف الاساطير وكتابتها ، وبممارسة الطقوس والتعاويذ ، وتقديم النذور والاضاحي والنصائح ، وتفسير الاحلام والظاهرات الغريبة المثيرة ، والتوسط بين الناس والآلهة . . . وعلى أساس من ذلك ، كان « المعبد » بوظيفتيه الاثنتين المتلازمتين ، الدينية الاسطورية والسياسية الاقتصادية ، قد وطد مواقعه ورفع من شأنه في حياة الاكثرية العظمى من اعضاء المشاعات القروية والاريستوقراطية البيروقراطية ، على حد سواء .

في الفعل الجنسي الكوني ظهرت أمامنا **ثلاثة** مناح : واحد يتصل دلالياً بالوجود ، ما قبل التكوين ، حيث يكون هذا الاخير عشوائياً وغير منظم ومضاداً للابداع الجنسي . وآخر يتصل بالعملية التكوينية الكلية ، التي تمثل انتصاراً للخير على الشر ، وانتقالاً من العماء الى النور والنظام ، برغم ما يعترضها كل عام (زراعي) من اتجاهات تقودها مؤقتاً (في فصل العقم والقحط) الى مرحلة العماء والظلمة ، أي اللا خصب ــ العقم . ومنحى ثالث يكمن في تكوين الانسان خصوصاً بصفته احد تجليات الحركة الكونية الالهية (الطبيعية) الكلية . وهذا ، في وجه آخر للمسألة ، يتضمن القول بأن ذلك الانسان يولد جنسياً ، ويوجد جنسياً ، ويموت بدلالة جنسية . اما هذه الدلالة فتكمن في انتهاء وتلاشي شكل الانسان المرئي المباشر ، وفي بداية حياته الاخرى غير المرئية على نحو مباشر . وهنا ، أيضاً ، تتمثل هذه الحياة الاخرى إما بالخصب وإما بالعقم ، وذلك حسب «ما يقدمه» في حياته الاولى .

والانسان ، في ذلك كله ، يمثل وضعية مسيّسة ، أي مصنفة وفق الموقع الذي يحوز عليه في المنظومة السياسية الايديولوجية ، والتراتب الاجتماعي الاقتصادي الهرمي القائم . واذا ما خصصنا ذلك ، برز أمامنا

التحديد التالي المتحدر من الألف الاول قبل الميلاد : « الانسان هو ظـل الاله ، والعبد هو ظـل للانسان . لكن الملك هو مرآة للاله(٢٨) » . وهـذا يشير الى أن تلك الفئات الثلاث ، العبد والانسان والملك ـ الاله ، تندرج جميعاً ، في نسق واحـد عام مشترك ، هو الفعالية الجنسية الكونية .

ولعلنا نكتشف في اللوحة الكونية السابقة نقطة مركزية من نقاط تمايز الذهنية العربية الاسطورية القديمة ذات القاع الاجتماعي الانتاجي المشاعي القروي عن الذهنية التي هيمنت في المجتمعات العبودية اللاحقة ، والتي يبرز المجتمع الاغريقي القديم نموذجاً واضحاً من نماذجها . فليس هنالك من حدود قصوى بين تلك الفئات ، وان كانت كل واحـدة منها تحوز على شخصية متميزة عن تلك . أما في الذهنية الاخيرة (الاغريقية) فان ما يلاحظ بالدرجة الاولى هو وجود مثل تلك الحدود القصوى بين الانسان والعبد . وهذا ما يعود بنا ثانية ، وان بصورة اخرى ، الى القول بأن الفكر (الذهنية) العربي القديم كان **أكثر من** أن ينحصر في حدود فكر **نخبوي فئوي** منحدر من مواقع طبقة واحدة . فلقد أسهم في تكوينه مصدران كبيران تمثلا بالكهنة الاريستوقراطيين البيروقراطيين وبمستنيري ومثقفي الطبقة الفلاحية ، وان كان للأولين ، في ذلك ، الدور الاكبر والاكثر عمقاً وشمولاً وهيمنة في حياة المجتمع العربي القديم .

في تلك الوضعية قد يبدو وارداً أن نتحدث عن «ديموقراطية بدائية» حصدت بعض ثمارها الطبقة الاساسية المستغلة ، طبقة الفلاحين . ولكن اذا قبلنا الحديث عن مثل هذه الظاهرة في المجتمع المعني ، فمن اللازم الضروري الا ننتزعها من سياقها في البنية العامة لهذا المجتمع بخصائصه الانتاجية المشاعية القروية .

★ ★

---

(٢٨) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٩٤ .

ان تصور الخصب الطبيعي الزراعي من موقع الخصب الجنسي الانساني، والحيواني ، وتصور الخصب الجنسي الحيواني من موقع الخصب الطبيعي، الزراعي ، يمثلان ؛ في الذهنية العربية الاسطورية ، وجهين لمسألة واحدة ، هي الفعل الجنسي الكوني المتعاقب بصورة دائمة متصلة . وكذا الامر فيما يتصل بالعقم الطبيعي الزراعي والعقم الجنسي الانساني والحيواني . وهنا ، نتبين علاقة عميقة متضايفة بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية، من طرف ، والوضعية الجغرافية الزراعية من طرف آخر . وهذا ما جعل هنري فرانكفورت يكتب ، بحق : « كان مجتمع ارض الرافدين متكيفاً تماماً مع تعاقب دورة الفصول . اذ بينما تذوب قسوة الشتاء في الربيع، وتعقب امطار الخريف بلاء الصيف ، كان المجتمع الانساني يتحرك بتناغم مع الطبيعة ، خلال احتفالات دينية تتكرر دوراتها بالتتالي . وهذه كانت تعني للقدماء اكثر مما نستطيع نحن تحقيقه بإحيائها ، حيث كانت الجماعة الانسانية تشارك بنشاط في الأزمات الكونية التي كانت تمثلها تغيرات الفصول(٢٩) » .

تلك الضرورة ، التي تحدث عنها فرانكفورت تحت اسم « تكيف المجتمع مع تعاقب دورة الفصول » ، برزت في المنطقة العربية القديمة كلها . وكان من شأن ذلك أن يولد ، بدوره ، ضرورة أخرى ، هي التقويم الشهري والشمسي لضبط التحول الزراعي . ومن الطريف والدال ، في هذا السياق ، ما لجأ اليه المصريون في مرحلة « الاتحاد الأول » من تسميات اطلقوها على فصول السنة . فقد قسمت السنة من قبلهم الى ثلاثة فصول ، هي «**الفيضان**» أولا ، و « **البزوغ** » ثانيا ـ أي ظهور الحقول وانبثاقها من مياه الفيضان التي غطتها من قبل ـ ، و « **الحصاد** » ثالثاً . أما الواحد من هذه الفصول الثلاثة فقد تكون من أربعة شهور وفق التقويم **الشهري** ، الذي ساد عند جميع الشعوب القديمة الاخرى بسبب من أن القمر يمثل اكثر الوسائل سهولة لحساب الزمن . هذا مع الاشارة الى أن ذلك التقويم تخلوا عنه في مرحلة لاحقة ، ولجأوا

---

(29) Henri Frankfort : Kingship and the Gods, ed Chicago, 1948, P. 3 .

الى تقويم آخر اكثر سهولة ودقة(٣٠) .

ومن الملاحظ ان تكيف المجتمعات العربية القديمة مع الطبيعة ، في تعاقبها الفصلي وانتقالها من الخصب الى العقم (الجفاف) ، قد جعل من بعض **الحيوانات** مركز الثقل في التصورات الالهية الاسطورية . أما السبب في ذلك فيكمن في الدلالة الجنسية التي انطوت عليها ، وفي التشابه بينها وبين بعض الظاهرات الطبيعية المؤلهة . وعلى ذلك ، نواجه عدداً كبيراً من الحيوانات في معظم الاساطير العربية القديمة . فالبقرة والثور والثعبان والجمل والضفدعة والصقر والنسر والغراب والكلب والخروف والحمار والنملة والهدهد الخ ، كل ذلك يبرز ليس بصفته رموزاً الهية فحسب . لقد نظر اليه أيضاً ، بل غالباً ، على انه الآلهة أنفسها .

ان تلك المعطيات تظهر خصوصاً عبر « الزواج المقدس » ، الذي كان يقام لـ « العريس الالهي » أثناء المواسم والاحتفالات الاسطورية (الزراعية) ، وبمناسبة رأس السنة بصورة خاصة . فلقد كانت الموازنة والمماثلة بين ظاهرات الطبيعة (الزراعية) والعلاقات الانسانية الجنسية تدعو الانسان الى اجراء طقوس خاصة بالزواج ، يقدمها تلاوة أو تمثيلاً . أما الهدف منها فقد تجسد بتعبئة وحث تلك الطبيعة وحث وتعبئة نفسه هو ذاته باتجاه انجاز (خلق) الفعل الجنسي المخصب . وهذا يعني ، ضمن ما يعنيه ، انه حينما يهطل **الغيث** (المطر) ، فان عملية (زواجاً) جنسية تكون قد حدثت بينه وبين الارض ، التي تتلقاه بدورها ، وتمتصه بغبطة وفرح احتفالي في ثناياها وجذورها البعيدة . أما الدافع الى ذلك الفعل الجنسي الاخصابي ، فيتمثل بالسماء الالهي أو الاله السماوي ، الذي يبعث بقضيبه الالهي باتجاه رحم الارض الالهي ، قاذفاً فيه منيه الخلاق .

---

(٣٠) انظر : جيمس هـ برستد ـ انتصار الحضارة ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٣ ـ ٧٤ . نذكر ، في هذا السياق وعلى سبيل المثال ، ان الاله الاكبر لسبأ في اليمن ، وهو « ايل مقه » أو « المقه » ، كان الها قمريا ذا أهمية خاصة في الحياة الذهنية الاسطورية ليس لسبأ فقط ، وانما كذلك لليمن عموماً . (قارن ذلك بـ : نسيب وهيبه الخازن ـ من

←

ويقدم لنا صموئيل كريمر نصاً ، ورد في مراسلة ملك أوروك « انمركار » وملك مدينة « اراتا » ، يعود تاريخه الى أوائل الالف الثالث قبل الميلاد . كما يرى انه اقدم ما صلنا من نصوص حول الزواج الالهي المقدس . هاهنا نقرأ ما يلي(٣١) :

الرجال الذين ولدهم دموزي الى النور من رجال ،
انانا ملكة جميع الارض ، سيدة اراتا ،
لأنها احبت زوجها حبا عظيماً ،
فجرت ماء الحياة لأجلهم ،
وانتجت لأجلهم اشجاراً في كل مكان من الارض .

ولقد مارس طقس الزواج المقدس دوراً مبدئياً وعميقاً في الحياة الاجتماعية العامة والخاصة للمجتمعات العربية القديمة . وكان « المعبد » قد مثل ، ضمن ما مثله ، المركز **الجغرافي** للممارسات التي تمت على هذا الصعيد . أما الفعل الجنسي فقد كون مضمون وشكل هذه الممارسات . والامر هذا تبلور وتطور على نحو تحول فيه الى عقيدة ثابتة عميقة الجذور في المجتمعات العربية القديمة الزراعية (ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي) .

الساميين الى العرب ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٧) . وقد قلنا في موضع سابق أن هذا الاله القمري اليمني كان قد ظهر في كل الجزيرة العربية باسماء مختلفة متعددة . أما الرمز الذي ظهر مجسدا فيه فكان الثور . « ويغلب ان ذلك ربما يعود لان قرني الثور يشبهان الهلال » . (رشيد الناضوري : المدخل ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٩) . يبقى أن نشير الى اننا سنأتي على هذه المسألة لاحقا في سياقها « الجنسي » ، الذي نعالجه الآن .

(31) S. N. Kramer : Enmerkir and the lord of Aratta, ed University of Pensylvania, 1952, Lines 568, 574 — 577. 99, 100.

وكذلك : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥١ .

والذي تبين أن عقيدة الجنس تلك تعود الى مراحل تاريخية مغرقة في القدم في المجتمعات المعنية هنا . فلقد اكتشف العلماء الآثاريون معبداً لعله الأقدم من نوعه ، وذلك في حضارة اريحا في فلسطين . اما تاريخه فيعود الى ما قبل **الالف السابع** قبل الميلاد . في هذا المعبد وجدت انصاب وتماثيل لعدد من الحيوانات الاهلية (اغنام وماعز وابقار وخنازير) ، اضافة الى شكل لعضو الرجل الجنسي . وقد جعل هذا الاكتشاف وليام البرايت يصل الى الاعتقاد بأن اقوام العصر النطوفي الذين عاشوا في تلك الفترة التاريخية البعيدة ، في كنعان ، كانوا من عبدة العضو الجنسي(٣٢) . والامر هذا نفسه نتبين تعبيرات أخرى له في الحضارة القفصية في تونس(٣٣) .

اما في معبد جبيل فقد اكتشفت مسلات تعود الى الالف الثالث قبل الميلاد ، كانت تمثل انصابا رمزية لعضو الجنس ، رمزاً للخلود والاستمرار(٣٤) . هذا التصور نواجهه بصيغة حقوقية آشورية تنص على أنه اذا تعرضت امرأة لرجل فاصابت احدى خصيتيه بأذى ، « بترت اصبعها واذا اصابت الاثنتين معا (او اذا جز الطبيب الخصية الثانية وهو يعالج الخصية المصابة) وقعت التبعة كلها على عاتق المراة الجانية ، وحكم عليها ببتر ثدييها(٣٥) » . أما من موقع تلك المسلات ، فقد قادنا البرايت الى نتيجة خطيرة الدلالة على

---

(٣٢) وليام البرايت : اركيولوجيا فلسطين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢ ، ٦٣ .

(٣٣) رشيد الناضوري : المدخل ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٤ . ولا يقتصر ذلك الامر على المنطقة العربية المعنية هنا ، بل نواجهه في أنحاء أخرى من العالم القديم . من ذلك ، مثلا ، النصب الذي اكتشف في اكسيوم القديمة ـ وقد كانت كما هو معروف على صلة واسعة عميقة بالعالم العربي ـ أقيم فيها قبل ثلاثة آلاف سنة . وكذلك النصب التي ظهرت في أفريقة لجنوب الصحراء ، والتي تمثل تمثيلا مجسما واضحا عضو الذكر الجنسي. (انظر حول ذلك : دائرة المعارف البريطانية ، ١٩٦١ ، المجلد الاول ـ مادة « أفريقية » . وكذلك : محمد عبد الفتاح ابراهيم ـ الثقافات الافريقية ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٥٣ ـ ١٥٥)

(34) M. Dunand : Byblos, ed. Librairie Adrien Maisonneuve, Beyrouth, 1968, S 48 - 53 .

(٣٥) ل. دولابورت : بلاد ما بين النهرين ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١١ .

الصعيد الذي نحن في صدده الآن : فنحن اذا أوّلنا تلك المسلات على أساس فهمها من موقع ما كان عند الفينيقيين تحت اسم « بيت ال» ـ **بيت الآله** فاننا حالئذ نصل الى أن الاله يمثل ، في ذهنيتهم الاسطورية ، الاستمرار والخلود والعلة الاولى(٣٦) .

لعل ذلك الموقف يجعلنا ، فيما اذا اخذنا به ، نمسك باحدى الحلقات الاكثر اهمية في ذهنية الجنس الاسطورية العربية القديمة . ذلك لأن رفع الجنس الى مستوى **العلة الاولى** الكامنة وراء الكون واستمراريته وخلوده ، يضعنا أمام طراز من التفكير الاسطوري ، الذي بوسعنا أن نعتبره تمهيداً قويا للفكر الفلسفي لاحقاً . وهنا ، نتبين وجهاً آخر من أوجه الفكر العربي القديم ، الذي ظل ، في النهاية وفي أساس الامر ، غير قادر على تجاوز النسق الاسطوري مضموناً وشكلاً .

أما الاساس العميق الذي أعاق مثل ذلك التجاوز فنرجح انه (أو على الاقل بعض مظاهره) تولد وتبلور في ظل عجز البناء السياسي والايديولوجي آنذاك على جعل العلاقة بين الفكر والعمل ، بين الراس واليد متقاطبة بصورة قطعية حاسمة ، كما حدث في المجتمع العبودي لاحقا .

ان عقيدة (ذهنية) الجنس تظهر هكذا امامنا شمولية التأثير وعميقة الجذور في المجتمعات العربية القديمة . وقد اكتسبت شموليتها وعمقها هذين من موقع الوضعية الاقتصادية الزراعية وضمن الاسلوب الانتاجي العتيد ، الذي فصلنا فيه في مواضع سابقة . ومن الجدير بالاهتمام أن تلك العقيدة لم تمثل ، بالنسبة الى أقوام تلك المجتمعات ، مبادىء عامة يحكم باسمها

---

(36) W.F.Albright : Archaeology and the Religion of israel, ed. Baltimore, the Johns Hopkins Press 1946 , 2 nd .

عن : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٤٩ . انظر هذا المصدر الاخير (ص ٢٥٠) ، ثانية ، حول انصاب ذات رموز جنسية اكتشفت في مدينة ماري الأمورية على الفرات . وقد صنعت من الارز ، شعار دموزي .

المعبد ـ الملك الاله من علو ، وتظهر من ثم بمثابتها مبادىء تفرض نفسها ضمن أوساط أولئك بأدوات قمعية ، بالدرجة الاولى . على العكس من ذلك ، نحن نتبين فيهامسلكاً اجتماعياًعاماً وخاصاًيتوغلفيشرايينالحياة العائلية والسياسية والاقتصادية والادارية الخ ...

واذا ما وضعنا هذا الامر في سياق منهّج ، فانه يصبح بمستطاعنا الوصول الى قانونية حكمته واخضعته لمنطوقها ؛ في الوقت الذي شكلت فيه أحد أشكال المفارقة المنطقية . تلك هي خضوع الاقتصاد للبيولوجيا (الجنس) على الصعيد **الذهني** الاسطوري ، وخضوع البيولوجيا (الجنس) للاقتصاد على الصعيد **الواقعي** الموضوعي ..

ان « الزواج المقدس » ، بما يستتبعه من طقوس وتبعات وتقدمات وأضاحي ، يرز ، ضمن ذلك الاطار ، بمثابته فعلا كونياً عاماً وخاصاً . ومن البين انه كان يجسد رمزاً تطبيقياً للعلاقات بين الظاهرات الطبيعية . فالماء يتزوج الارض ، وينتج عن ذلك الوليد السعيد ، الغلال الخصبة . وبالطبع ، فان « زواجاً مقدساً » يقتضي وجود « عريس مقدس » . هذا العريس هو الذي يخصب الوجود الكائن ويثمره ويغنيه . واذا ما غاب أو انهزم ، فان في ذلك ما ينطوي على العقم والقحط والبؤس ، ومن ثم المأساة .

من هنا ، كان **الإنسال** واحدة من السمات الكبرى للكون الخصب بمختلف مظاهره . وقد سبق أن أشرنا الى أن « الشيطان » أو « الغول » كان يمثل، في الذهنية العربية الاسطورية ، وجوداً هجيناً . فلا هو بالذكر ، ولا هو بالانثى . انه ، بكلمة ، لا يُنسل . ومن ثم ، فهو خارج حقل الفعل الاخصابي.

ومما يلفت النظر أن الملوك الآلهة أو الالهيين أو الملوك وكلاء الآلهة كانوا يجسدون في أشخاصهم ذلك التصور الخصبي . فقد برزوا بصفتهم واهبي الناس حياتهم ونضارتهم ، أي خصوبتهم . ومن ثم ، فهم أولئك الذين يخلقون للرجال فحولتهم وللنساء خصبهن وللطبيعة قدرتها على التجدد .

فلقد أطلق حمورابي على نفسه الالقاب التالية : انه « (جامع القشور والبذور) في نيبور ومعيد بناء اريدو ومفرح قلب مردوك ، وباعث

الفيضان الى اور ، ومسبب الرخاء ل (آتوم) و (عشتار) (٣٧) » . وهذا ينطوي على تصور الزراعة متلاحمة بالبيولوجيا (الجنس) والسياسة . ذلك ان جمع « القشور والبذور » يمثل ، هنا ، « أحجار الاساس » للفعل الزراعي ، كما للفعل الجنسي ، بقدر ما يشير الى الضابط السياسي الناظم والمتمم لهما .

ان تلك الفكرة الاخيرة ذات اهمية خاصة بالنسبة الى فهم الاطار التاريخي الحضاري لتصور الجنس الزراعي أو الزراعة الجنسية . فلقد كمن هذا الاخير في طبقية الوضعية الاجتماعية التي استنبتته واحاطت به **أولاً** (ونعني بذلك الوضعية المشاعية القروية) ، وفي الارتفاع عن الطبيعة المباشرة وعليها **ثانياً** (وهنا تتضح امكانات وآفاق النمو التي حققها الانسان على الأصعدة الاقتصادية الاجتماعية **والتقنية والذهنية**) . وفي تغلب الرجل على المراة ومن ثم نشوء مرحلة الأبوة على أشلاء مرحلة الامومة **ثالثاً** .

* * *

---

(٣٧) انطون مورتكات : تاريخ الشرق الادنى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٤ .

د ـ الوظيفة الجنسية الكونية بين « الزواج المقدس » و « حق الليلة الاولى »

ان « الارض » ، التي نظر اليها أهل وادي النيل القدامى على أنها « صانعة كل ما فيه نسمة الحياة » وظهرت في المنحوتات المصرية كامرأة ترضع طفلاً ، برزت ، كذلك ، « بصفتها مجسدة القوى التناسلية كلها في الكون . فهي (أم الآلهة) ، وهي كذلك أم البشر وخالقتهم ، بل انها ـ كما ينص أحد النقوش ـ (أم الاطفال أجمعين) . واذا شاءت ، خرمت فاعل الشر من النسل أو منعت عن الارض كل ميلاد(٣٨) » . ان هذا يظهر ، بوضوح ذهني بالغ ، أهمية تصور « الخصب الجنسي الطبيعي » في المجتمع النيلي (والمجتمعات العربية القديمة الاخرى) . بل اننا نلاحظ ذلك في نطاق عملية التأثير الاسطوري الفينيقي التي تمت باتجاه التصور المذكور . فـ « اتون » ، اله الفرعون الثائر اخناتون ، يمثل احد أشكال ذلك التأثير . اذ أن « اتون » وهو اله الشمس الاوحد ، يمثل تحريفا لغوياً مصرياً للفظ « ادون » ، الذي يعني « السيد » والذي اشتق منه ـ ضمن امكانات واحتمالات قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج ـ «ادونيس» ، الاله الفينيقي الشهير، الهالخصب والحب(٣٩).

بل اننا نتبين ذلك التصور عن الجنس الكوني الفاعل فيما خلفه مستنيرو الفلاحين وقادة انتفاضاتهم . وهذا يرينا ، بصورة جديدة ، اللوحة الذهنية الاسطورية العربية القديمة بصفتها نتاجاً للطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية بعقلها الفاعل ، الكهنوت ، وللطبقة الفلاحية ، في آن واحد ففي احدى أهم وثائق الاحتجاج الفلاحي على طغيان أولئك الاريستوقراطيين، تلك التي عرفت باسم « الفلاح الفصيح » ، يتضح ذلك التصور بدقة .

---

(٣٨) جون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٠ .

(٣٩) انظر : لبيب عبد الساتر ـ الحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٢ .

نقرأ في هذا النص ، الذي يعود الى عهد الملك خيتي الثالث في هرقليوبوليس في بداية القرن الحادي والعشرين ق.م ، ما يلي : « ... ان الذي يوزع الحق يجب ان يكون منصفاً ومدققاً ومضبوطاً مثل كفتي الميزان أو مثل الكيل أو مثل تحوت اله القياس المضبوط ... اصنع العدالة من أجل سيد العدالة ... إبعد لوحة تحوت من عمل الشر ... ان الذي يغني بالباطل لا أولاد له ... وعندما يموت ويدفن لن يمحى اسمه من الارض بل يذكر بأعماله الحسنة ، هذا هو المبدأ الذي أمر به الاله(٤٠) .. » .

ان ما يلفت النظر في ذلك النص هو اقتران الإنسال الجنسي بالخير والعقم الجنسي بالباطل (الشر) . والفكرة هذه تزداد وضوحاً ، حالما نتبين وجهاً آخر لها ذا حدين . الاول يقوم على النظر الى الانسال الجنسي على أنه قيمة اجتماعية اقتصادية خلاقة (خيرة) . أما الحد الثاني فيفصح عن نفسه في اعتبار العقم الجنسي قيمة اجتماعية اقتصادية تدميرية (شريرة) . ان لوحة متعددة الاوان ومفعمة بالآفاق تبرز أمامنا على هذا النحو ، مقدمة نمطاً هاماً من انماط الفكر العربي القديم . فالاقتصاد والاجتماع والسياسة تظهر ، مجتمعة ومنفردة، من حيث هي جنس . والجنس، انساناً كان أو نباتاً أو حيواناً ، يظهر اقتصاداً واجتماعاً وسياسة . وفي كلتا الحالتين ، نواجه ذهنية اسطورية مسيسة الى حد كبير عميق الدلالة ، على نحو ما أوضحناه في نهاية الفقرة السابقة تحت هذا التعبير .

ولقد كنا أشرنا الى ما اطلقنا عليه « شخصية هجينة » ، واعتبرنا انه مثّل ، في الذهنية العربية الاسطورية القديمة ، الشر اطلاقاً . هذا ما رأيناه مجسدا بالقوى « الشيطانية » ، تلك التي تكرس العقم الجنسي (الاقتصادي) وتقف عائقاً دون تحقيق الخصب والإنسال الجنسي . وفي هذا السياق ، وجدنا تلك القوى تعرف بأنها تلك التي تعيش بعيدة عن الناس وعن الطبيعة الحية الخصبة ، في القفار القاحلة والخرائب المهجورة ، وبأنها لا تملك من

---

(٤٠) ج. ولسن : الحضارة المصرية ـ القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٠٩ ـ ٢١١ .

الاعضاء الجنسية ما يهيئها لكي تكون خصبة مخصبة (جنسياً) . انها أشكال كونية من خصائصها أن تدمر الحياة ، مثلها في ذلك مثل الجراد الذي يقضي على الزرع والضرع ، ويخلف القحط والقحل والعقم (البؤس). ومن هنا ، فقد ظهرت ، في الذهنية المشار اليها ، بأنها شياطين وغيلان ،

ليسو ذكوراً وليسو اناثاً ،
... ريـاح تعصف ،
ليس لهم نساء ولاينجبون الاطفال .

وقد قدمت لنا الاسطورية العربية ، في ما بين النهرين ، نماذج حسية بالغة الأهمية والطرافة على تلك الوضعية . ف « عشتار » ، التي تبرز إلهة للخصب ، يمثل حضورها حضوراً للمواسم الزراعية الثرية وللفحولة الجنسية لدى الرجال والنساء . واذا ما غابت ، غاب الخصب والحب ، وغابت الفحولة ، وحضر البؤس في الغلال ثقيلاً مع اليتم والعويل . إن ذلك يتمثل بنزول عشتار الى العالم السفلي – وهو يوازي نزول إنانا السومرية الى العالم السفلي – ، وبغيابها هناك ، تاركة الكون كله في حالة من الشوق الحزين والتململ والقلق و « الانتظار » ، انتظارها . فهي « الغائب المنتظر » ، الذي سيعلن « قيامته » ، في حينه ، فيقوم ، و « يخلص » الكون من تلك الوضعية الفاجعة . عشتار تنجز هذه المهمة الكبرى ، حيث تنتشل حبيبها دموزي من براثن « العالم الآخر » . وهنا تنفجر المأساة العظمى :

« بعد أن نزلت عشتار الى العالم الاسفل ،
لم يعد الثور يعتلي البقرة ، والحمار يلقح الحمارة .
وفي الشارع ، لم يعد الرجل يلقح الفتاة
فالرجل ينام في غرفته والفتاة تنام على جانبها(٤١) .

---

(٤١) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم – نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

ويبقى الكون ، كما قلنا ، في ، انتظار مقدس ، حتى تتحقق « العودة » وتحين « القيامة » ، عودة عشتار وقيامتها . أما الهة العالم السفلي « ارشكيغال » ، فانها تأمر مرافق عشتار العائدة ، والتي حققت قيامتها :

أما ما يخص دموزي حبيب صباها
فاغسله بالماء الصافي وادهنه بالزيت الحلو
البسه الرداء الاحمر ، ودعه يعزف على مزماره اللازوردي
ودع الغواني يعدن الى طبيعتهن(٤٢) .

في النص هاهنا ، نواجه أمرين يمثلان أحد مفاتيح عقيدة الجنس في الذهنية العربية الاسطورية . الاول يتجسد بـ « الزيت الحلو » ، والثاني بـ « عودة الغواني الى طبيعتهن » . فعودة وقيامة وحضور دموزي وعشتار يعني حلول الخصب ثانية . وهذا يعني ممارسة الجنس ، ومن ثم تحقيق الغايات الكبرى من الكون . أما ممارسة الجنس فتقتضي انتاج المادة المنوية الخلاقة وايداعها في رحم الكون . وهذا من شأنه أن يولد معطيات وشروط « زواج مقدس » جديد ، يكون فارسه العريس الذي انقذ من أخطبوط العالم السفلي ، عالم العقم والقحط . واذا ما حدث ذلك ، فانه يكون بفعل الماء « الصافي » و « الزيت الحلو » . اذ أن هذين هما « اكسير الحياة » . فهما ينطويان على مقومات تحقيق « عودة » و « قيامة » عشتار ودموزي . بل بتعبير أدق ، ذينك العنصران يرتدان الى عنصر واحد ، هو تلك المادة المنوية الخلاقة .

ومن المعروف أن « الماء المقدس » و « الزيت الحلو » استمرا يفعلان فعلهما « الإسراري الإخصابي » في العقائد الدينية اللاحقة ، اليهودية والمسيحية والاسلام . بل ان « الزيت الحلو » برز في الذهنية الاسطورية

---

(٤٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

العربي بمثابته « المني » ، الـذي منـه تنبثق الحيـاة . وحتى اذا ظهـر بصفته رمزاً « للمني » ، فان الرمز هنا لا ينفصل عن المرموز .

أما الأمر الآخر الذي نواجهه في النص الاخير ، وهو « عودة الغواني الى طبيعتهن » ، فيتصل بذلك الامر الاول اتصالاً وثيقاً . فهذه الدعوة تعني الحث على ممارسة الجنس ، بعد حرمان طويل ارغمن عليه بسبب العقم الذي اجتاحهن واجتاح كل وسائل العيش والخصب . ان دعوتهن الى الجنس يمثل رداً على مرحلة العقم والقحط ، وعودة الى الحياة الثرة الفنية . ومن ثم ، فان ذلك يعتبر دعوة صراحاً لانتاج الجنس ، المني ، الزيت الحلو .

ولعلنا نستطيع القول بأن انقطاع « الغواني عن طبيعتهن » يرمز الى المرحلة التي لا تحمل المرأة فيها ، سـواء كانت أثناء الطمث أو ما قبله وما بعده . ولـكن تـلك المرحلة وان كانت تجسـيداً للتوقف عـن الاخصـاب والخلـق ، فانهـا تظـل تمثـل تمهيـداً للفعـل الاخصـابي الخـلاق وتحفيزاً عليه . وقـد يبدو ان في هذه الوضعية أصولاً أولى لفـكرة التحريم الجنسي، التي اخذت بها جملة من العقائد الدينية والاتجاهات الفـكرية اللاحقة . اذ أن تحريم الجنس أثناء الطمث هو ، من وجـه مقابـل ، احترام له وحث عليه ، في وقت واحـد .

ان عشتار التي تجسد الحب ، الخصب ، الجنس ، والتي تعود الى عالم الحب والخصب والجنس بعد غيبة طويلة مأساوية ، تعاود عملها الخلاق على نحو يعيد للـكون رواءه وحيويته . وهذا ما جعل منها محور الفعل الجنسي ضمن دورات كونية (زراعية) ، ومـع كل مظاهر الـكون الطبيعية والنباتية والحيوانية والانسانية ، وربما يصح ، هنا ، النظر اليها بمثابتها سـيدة « البغايا المقدسات » ، اللواتي يقدمن أنفسهن هبات للخصب والحب وحثاً عليها من قبل الطبيعة(٤٣) .

---

(٤٣) ان انانا ، التي تمثل السلف الشرعي لعشتار في الذهنية السومرية ـ وقد أشرنا في مكان سابق الى التداخل العميق بين هذه الذهنية وبين الاخرى البابلية ـ ، تقدم ارهاصات كبرى

واذا كانت عشتار كذلك ، فان الجنس الذي يمثلها وتمثله يعتبر ، في الآن نفسه ، موزعاً على كل الزوجات والنساء الخصبات ومجسداً فيهن . وهذا ما دعا جلجامش الى رفض دعوتها له لممارسة الحب. في هذه اللحظة من الموقف، يتضح عنصر على غاية الاهمية المنهجية بالنسبة الى القضية المطروحة . الاهمية هذه تفصح عن نفسها فيما يمكن ان نطلق عليه « عشتار **الكلية أو الشاملة** » . فهي – عشتار – للجميع ، وبالجميع ، وعبر الجميع . انها للجميع أما وزوجة ، بل هي لهم زوجة ، بالدرجة الاولى ، وعشيقة حبيبة ، بالدرجة القصوى . وهي ، بهذا ، بهم . ذلك لان وجودها ، وهو المرتهن به وجود الآخرين (الرجال) ، أصبح مرتهنا بوجودهم . وكذا الامر

لطقس « الزواج المقدس » البابلي ، والعربي عموماً . نقدم ، كمثال على ذلك ، مقطعا من قصيدة تنشدها انانا . وهذا المقطع، الذي لم ينشر بعد ويوجد في المتحف البريطاني، هو «أقرب في مضمونه ومزاجه الى السفر التوارتي». (انظر ذلك في : صمونيل نوح كريمر – طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ، مجلة : آفاق عربية ، تشرين الاول ١٩٧٩ ، ص ٧٢) :

« لقد جاء بي اليها ، جاء بي اليها .
أخي جاء بي الى الخميلة
دموزي جاء بي الى الخميلة
بين الاشجار المنتصبة تمشيت (؟) معه ،
وقرب أشجارها الممتدة وقفت معه ،
عند شجرة تفاح انحنيت كما هو مناسب .
في حضرة أخي الذي جاء وهو ينشد ،
في حضرة السيد دموزي الذي جاء نحوي ،
الذي من ... الطرفاء جاء نحوي
الذي من ... عزوق التمر جاء نحوي ،
سكبت من رحمي زروعا
في حضرته وضعت زروعا ، في حضرته سكبت زروعا
في حضرته وضعت حبوبا ، في حضرته سكبت حبوبا » .

فيما يتصل بالوجه الآخر من وجود عشتار . انها توجد عبر الجميع ، فتتجلى فيهم ، مفصحة عن شخصها عبر شخوصهم . وهذا ما يعود بنا ، ثانية ، الى التصور القائم على انها تتمثل بكل النساء والزوجات الخصبات .

لهذا وذاك وذلك من الاعتبارات المتمثلة بعشتار ، وجد جلجامش نفسه مدفوعاً باتجاه رفض دعوتها المقدسة « المشبوهة » اياه لممارسة الحب والجنس، مشبعين ايما اشباع . فلقد شعر جلجامش ــ وكان قد حقق مع صديقه انكيدو انتصاره الكبير على العفريت « خمبابا » ــ أن في ذلك انتقاصاً لقيمته الكونية البطولية من قبل عشتار « الغادرة » ، تلك التي لم تبق على حبيب لها أو عشيق :

ولما أن لبس جلجامش تاجه
رفعت « عشتار » الجليلة عينيها ورمقت جمال جلجامش (ونادته) :
« تعال يا جلجامش وكن عريسي
وهبني ثمرتك أتمتع بها
كن زوجي واكون زوجك

وهنا ، كانت المفاجأة ، وكان الهجوم الصاعق . فلقد فتح ... جلجامش فاه وأجاب عشتار الجليلة وقال :

« ولكن ماذا علي أن اعطيك ان تزوجتك
المحتاجين الى السمن (الزيت) والكساء لجسدك ؟
. . . . .
أي خير سأناله لو تزوجتك ؟
أنت ! ما انت الا الموقد الذي تخمد ناره في البرد ؟ . .
أي من عشاقك من بقيت على حبه أبدا ؟
وأي من رعاتك من رضيت عنه دائماً ؟

تعالي اقص عليك (مآسي) عشاقك :
من اجل « تموز » ، حبيب صباك
قد قضيت بالبكاء سنة بعد سنة
لقد احببت طير الشقراق المرقش
ولكنك ضربته بعصاك وكسرت جناحيه
وها هو الآن حاط في البساتين يصرخ نادباً : « جناحي ، جناحي »

....

واحببت راعي القطيع ، الذي لم ينقطع يقدم لك أكداس الخبز
وينحر الجداء لك كل يوم
ولكنك ضربته بعصاك ومسخته ذئبا
وصار يطارده الآن الفه من حماة القطيع ، وكلابه تعض ساقيه
ثم احببت « ايشولونو » ، بستاني أبيك
الذي كان يحمل اليك السلال الملأى بالثمر بلا انقطاع
وجعل مائدتك عامرة بالوفير من الطعام كل يوم
(ولكنك) رفعت اليه عينيك فراودته وقلت له :
تعال الي يا حبيبي « ايشولونو » ودعنا نذق متعة رجولتك
مد يدك والمس مفاتن جسمنا »
فقال لك « ايشولونو » :
ماذا تبغين مني ؟

....

فاذا ما احببتني فستجعلين مصيري مثل هؤلاء(٤٤) » .

---

(٤٤) طه باقر : ملحمة كلكامش — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠ — ٦٣ .

في هذا النص ، تتضح ابعاد تصور الجنس ، كما تجسده عشتار بصفتها احد أوجه الذهنية العربية الاسطورية . انها أبعاد تتمثل بتعميم الخواص وتخصيص العام . نعني بذلك أن في شخص عشتار تمثل الخصب كلاً وجزءاً . ومن هنا ، فهي الهة الخصب والجنس . وقد مرت ، في النص المذكور ، مواقع يجري الحديث فيها عن « **العريس** » و « **الزواج** » « والتمتع **بثمرة** جلجامش » و « **الزيت** » والدعوة الى « تذوق **متعة الرجولة** » و« لمس مفاتن **الجسم** » . ان في ذلك كله ما يعمق رؤيتنا لبدئية الجنس وكونيته، ولاعتباره الناظم الاشمل والاعمق في الكون .

وجدير بالملاحظة ما جاء في نص يصف احد احتفالات الزواج . فقد ورد فيه ما يلي :

« عندما يقام الزواج ،
يقودون عشتار الى بيت والد زوجها ،
ليكون هناك فرح طوال تسعة أيام .
وهم يدعون عشتار عشارا(٤٥) » .

ويعلق يوسف الحوراني على ذلك ، اذ يشير الى اننا نكتشف في ذلك النص « ان عشتار ذاتها عندما تدخل المخدع الزوجي يتغير اسمها الى (عشارا) اي الى الهة اخرى يكون اختصاصها في المخدع(٤٦) » ذلك التفسير للمسألة يضعنا أمام لفظي « التعشير — والمعشرة » .

ويصف الاول الحيوانات التي تحمل بعد السفاد ، بينما يعني الثاني « البقرة الحامل .. التي حملت برعاية (عشارا)(٤٧) » .

---

(٤٥) يوسف الحوراني : البنية الذهنية الحضارية ... نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦٣ .

(٤٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٤٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

ان ذلك يكشف لنا ، بمزيد من التكثيف ، العلاقة الحضارية (الحضرية) السيسة بين الجنس والزراعة . فحتى البقر ، بل لنقل ، البقر بالدرجة الاولى تحمل وتلد برعاية عشتار . ذلك أن النشاط الزراعي يعتمد — في حالات جمة — على البقر ، الصبور ، المنتج والزاخر هو نفسه بالعطاء (من لحم وحليب وجلد وشعر وجر وتدفئة وشوي — استخدام الزبل المجفف — الخ . . .) .

ان ذلك يظهر مدى الاهمية الكونية الكبرى للدور الذي مارسته عشتار في الذهنية العربية القديمة بصورة عامة . وهذا ما أشار اليه جيمس فريزر ليس على صعيد هذه الذهنية فحسب ، بل فيما يتصل بالعالم القديم عموما ؛ بما في ذلك تلك التي تتصل بالوضعية الاغريقية(٤٨) .

وقد أورد جيمس فريزر وثيقة كانت مودعة في المكتبة الملكية في نينوى ، يتحدث فيها سرجون ، الملك الاكادي عن أصله . في هذه الوثيقة ، التي شكلت جزءاً من كتابات نسخت في القرن الثامن ق.م ، يبرز الحديث عن عشتار بمثابتها الالهة التي تمنح الصلاحية الشرعية للحكم :

أنا (سرجون) ، الملك القوي ، ملك اكاد

كانت امي سيدة متواضعة ، أما ابي فلا علم لي به

ولكن عمي كان يسكن الجبال

ومدينتي هي (ازوريبانو) التي تقع على شاطىء الفرات

وقد حملتني أمي المتواضعة وولدتني سراً

ثم وضعتني في سلة من الأسل واحكمت اغلاقها بالقار

وطرحتني في النهر الذي لم تغرقني مياهه

---

(٤٨) جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم — الجزء الاول ، ١٩٧٢ مصر ، ص ١٢٢ .

ثم حملني التيار الى السقاء (اكي) فحملني معه
(اكي) السقاء كفلني كما يكفل ابنه
(اكي) السقاء عينني بستانياً لـه
وبينما كنت اعمل بستانيا ، احبتني الالهة عشتروت
ولمدة اربع سنوات حكمت المملكة
وحكمت الشعوب ذات الرؤوس السوداء واخضعتها(٤٩)

على صعيد مسألتنا ، نواجه ثلاث فكر مركزية . الاولى تتمثل بالاهمية التي تتمتع بها عشتار في حسم المواقف . ان حبها لسرجون كان بمثابة نقطة الانطلاق له . لقد تحول من بستاني الى ملك الهي ، يحكم الشعوب ذات الرؤوس السوداء ويخضعها . ان « الحب » ، هنا ، يعني القدرة الكونية على الفعل من الموقع الاعمق والاقوى . في هذه النقطة تتشابك المواقع الجنسية بالمواقع السياسية والاقتصادية والاجتماعية على نحو ربما يؤدي بنا الى ما سيتبلور لاحقاً تحت حد « الحق الالهي المقدس » في الحكم السياسي .

الفكرة الثانية تتضح بصورة « الماء » و « النهر الجاري » و « السقا » و « البستاني » . فهنا نجد انفسنا أمام التصور الحيوي للماء ، الذي ينظر اليه بصفته أس الحياة ، أو كما سيقال لاحقاً : « وخلقنا من الماء كل شيء حي » . فليس من قبيل الانشائية أن نواجه عشتروت، في هذا السياق، مقترنة بالماء والنهر والسقاية والبستنة . ان « محرقة » النظر تزداد هنا كثافة ووضوحاً باتجاه الوحدة بين البيولوجيا (الجنس) والسياسة والاقتصاد ، ولكن من موقع مسيس منضبط بضوابط حضارة المدينة الزراعية المتبلورة في الاطار المشاعي القروي .

أما الفكرة الثالثة فتعلن عن نفسها في الاسطورة المتواترة المعممة حول الطفل اللقيط ، ووضعه في سلة أو صندوق يرمى به في النهر ، ليلتقط

---

(٤٩) جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم ــ الجزء الثاني ، ١٩٧٤ مصر ، ص ٨ .

من احدهم ، ويكون له (الطفل) شأن كبير . هذه الفكرة نواجه فيها هنا ، عنصر الاب ، الذي نفتقده في فكر اخرى مماثلة (فكرة عيسى بن مريم ، مثلا ، ومن قبله اوزيريس) . ولعلنا نتبين في تلك الفكرة تصور « المخلص المنتظر » ، الذي تناط به مهمة تحقيق خلاص البشرية ، ولكن عبر الحصول على بركة الهة الخصب أو الكون أو الحياة ، وغير ذلك مما يدخل في هذه الدائرة .

ومن الطريف الدال أن « انكيدو » ، غريم وصديق جلجامش والإنسي الوحشي في الملحمة المسماة باسم هذا الأخير ، يكتسب شخصيته الحضارية (الحضرية المدينية الزراعية) ، عبر ممارسة الجنس مع إحدى « البغايا المقدسات » ، أي احدى النساء اللواتي تتجسد وتتجلى فيهن سيدة الخصوبة عشتار . فتلك البغي تكلف بترويضه ، وبجعله كائنا يأكل الخبز ويحب ، كما يصنع الخبز وبمنح الحب . ان الصياد ، الذي احس بخطر انكيدو المتوحش في البرية ، يسأل أباه النصيحة . فيسمع منه ما يلي :

.. انبىء جلجامش عن بأس هذا الرجل
وليعطك بغياً تصحبها معك
ودعها تغلبه وتروضه

...

دعها تخلع ثيابها وتكشف عن مفاتن جسمها
فاذا ما رآها فانه سينجذب اليها
وعندئذ ستنكره حيواناته التي شبت معه في البرية »

...

فان البغي رأته ، رات الرجل الوحش

...

(فأسر اليها الصياد) : هذا هو يابغي فاكشفي عن نهديك
اكشفي عن عورتك كي يتمتع بمفاتن جسمك

لا تحجمي ، بل راوديه وابعثي فيه الهيام

...

علمي الوحش الغر فن (وظيفة) المرأة

...

نضت ثيابها فوقع عليها

...

وبعد أن قضى وطره منهـا

...

وجه وجهه الى الفه من حيوان البر
فما ان رأت الظباء « انكيدو » حتى ولت عنه هاربة

...

لقد خذلته ركبتاه لما أراد اللحاق بحيواناته
أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبـل
ولكنه صار فطناً واسع الحس والفهم »(٥٠) .

إن الأمر ، كما يتضح من النص الاسطوري ، لا يقتصر على تحول انكيدو من « متوحش » الى « فطن واسع الحس والفهم » . بل انه يبلغ مدى أوسع من ذلك ، وفق منظور واعتبارات الذهنية الاسطورية المعنية هنا . فانكيدو

رجـع وقعـد عند قدمي البغي
وصار يطيل النظر الى وجهها ولمـا كلمته أصاخ بالسمع اليها
كلمت البغي « انكيدو » وقالت له :
« انك حكيم يا أنكيدو ، وأنت مثل اله
... »

---

(٥٠) طه باقر : ملحمة كلكامش : نفس المعطيات المتقدمة سابقا ، ص ٤١ ـ ٤٣ .

فأجاب « انكيدو » البغي وقال لهـا :
هلمي ايتهـا البغي ، خذيني الى « البيت » المشرق المقـدس ،
مسكن آنو وعشتار(٥١)

ان الجنس ، كمـا يفهم ضمن ذلك السياق ، يمثل نقطـة التحول العظمى من « التوحش » الى « التحضر » ، ومن ثم من التوحش الى « الحكمـة » و « التمثل بالالوهيـة » ، ان لم يكن « الالوهية » نفسها .

ولنلاحظ ، هنـا ، أن « التحضر » عبر الجنس ، لا يعني البقاء بحدوده البيولوجية الخالصـة . مثل هذا التصور لـ « الجنس » فقـد مقومات وجوده في الذهنية العربية القـديمة ـ المشاعية القروية ـ . فحـل محله تصور أكثر تعقيـداً وتركيبـاً . لقـد غدا جنسـاً حضرياً (حضـارياً) ، تتقـاطع فيه الاتجـاهات الجديدة المتمثـلة بتطور مرموق ـ بحـدود العصر آنـذاك ـ علـى الصعيد الزراعي التقني ، الذي أسـهم في تكوين وعي التمايز ، أي ـ بمعنى مـا ـ خلق فسحة متميزة بين الطبيعة والانسان . ولا يغربن عن بالنا في هـذا السياق ، ما كان لنشوء « فضل القيمة » ونتائجها الاقتصادية والاجتمـاعية من دور خاص في بلورة وعي التمايز ذاك ، ومن ثم وعي التناقض في أوساط المالكين قـانونياً (وواقعيـاً من خـلال امتلاك الثمرة) ،والحائزين واقعيـاً .

ولعلنـا نتبين في وضعية انكيدو « المتحضر والمؤنسن » ، أي انكيـدو بعـد عملية « ترويضه » الحضـاري ، أمرين اثنين يلقيـان ضوءاً علـى ما نحن في صدد البحث فيه . الامر الاول يتمثل في عزوف الظباء عـن انكيدو وابتعـادهم عنه . **فهنـا** يأخـذ عنصر الافتراق في البروز بـين الحيوان (الطبيعة الحيوانية) من طرف ، وبين الانسان (الطبيعة الانسانية المسيّسة) من طرف آخر . فلقـد خلق هذا الانسان مجتمعـاً **خاصاً به** ، وان ظل يرى في هذا الاخير **ملحقـاً** من مـلاحق الكون الالهي الكلي . هذا مـع الاشـارة

---

(٥١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣ .

الى أن ذلك قد اقترن ، كما أوضحنا اكثر من مرة ، بعملية الإنتقال من « الانوثة – مرحلة الامومة » الى « الذكورة – مرحلة الأبوة » .

الأمر الثاني يتجلى بتخذيل « ركبتي » انكيدو له عن اللحاق بالحيوانات ، رفاقه وإلفه السابقين في العيش الطبيعي المباشر . وقد حدث ذلك بعد ان كان ماكان من شأنه مع « البغي المقدسة » . لقد خر انكيدو صريعاً أمام قدمي المراة المروضة ، أمام عشتار في هيئة تلك الاخيرة . لقد

> أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع ان يعدو كما كان يفعل من قبل
>
> وذلك بعد أن
>
> . . لبث انكيدو يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليال(٥٢)

واذ ذاك ، حدثت العملية الكبرى : حقق انكيدو الشخصية الانسانية الحضرية (الحضارية) **المتوازنة** . فلقد كان لفقدانه قوته « الحيوانية » الكبرى ثمن أدته له البغي . انه صار « فطناً واسع الحس والفهم » ، ولكن دونما اهدار كامل لقواه الجسدية . وهنا كمن التوازن الجديد في القوى العقلية والاخرى الجسدية . لقد أصبح فاعلاً ، ويمتلك « ذاكرة » يسجل بها تاريخه وتاريخ الكون ، كما يوظفها في حقل امتلاك واقعه وتغييره ، وان بصور اسطورية . بل لنقل ، هنا ، أن ذلك الانسان تحول الى أداة فاعلة ، بحد ما ، في أيدي التاريخ منذ ذلك الحين .

ولكن تلك الصورة المستجدة ستجد تعميقاً لها ، حيثما ينخرط انكيدو في عالم الحضارة الزراعية . فيتعرف الى جلجامش ، ملك أور وقاهر النساء ممثلن بعشتار (وبمرحلة الأمومة عموماً) .

ولا بد من أن نلمع الى أن تصور « التوازن » ذاك ينطوي على تعبير غني الدلالة على تصور « النظام » و « الانضباط » الذي يناط تحقيقه بالملك الاله ، بعد أن يكون العالم قد خلف وراءه عالم الفوضى والسديمية

---

(٥٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣ .

والظلام ، وهذا يعني اننا نتبين ، هنا ، تصوراً ذهنياً رفيع الأهمية في مجمل الذهنية العربية القديمة . ذلك لأنه يغطي ، **ذهنياً** ، المرحلة التي تتمثل بالمجتمع الجديد ، ذي العلاقات المشاعية القروية .

★ ★

لقد اخذ ذلك التوازن في الظهور والبروز يداً بيد مع « أكل الخبز » — مادة الحياة المرتبطة مباشرة بالنشاط الزراعي — ومع « مسح الجسد بالزيت » ، أي بالمادة المقترنة بالزراعة و « القداسة » ، ومع « لبس اللباس » ، الذي يمثل استجابة ضرورية للعلاقة بين البيئة والانسان المتميز نسبياً عن الحيوان . وأخيراً ، ان ذلك كله يؤدي الى «العريس» ، ذلك الكائن الذي يمثل أكثر الاشكال الكونية تقدماً وعمقاً وفق الذهنية الاسطورية الجنسية (العربية القديمة وغير العربية) .

لنقرأ الاشطر الاخرى التالية من الاسطورة نفسها ، لنتبين تلك الابعاد والآفاق المشار اليها :

« كل الخبز يا انكيدو ، فانه مادة الحياة

. . .

فأكل انكيدو من الخبز حتى شبع

. . .

ومسح جسده المشعر بالزيت

وصار انساناً فلبس اللباس وصار كالعريس(٥٣)

ان تصورات « الخبز » و « الزيت » و « اللباس » سوف تمثل ، في مراحل لاحقة من التطور الاسطوري والديني ، دعامات رئيسية في العقائد الدينية ، وفي وجهها الطقوسي بصورة أكثر تخصيصاً . هذا

---

(٥٣) طه باقر : ملحمة كلكامش — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٩

يصح على اليهودية ، كما يصح على المسيحية والاسلام والاتجاهات والفروع المنطلقة من تلك الاديان .

بعد ذلك الذي أتيناعليه ، لعلنا نقول انه يجعلنا نرجح الرأي بأن تصورات « الجنس المقدس » في ما بين النهرين (وفي المناطق العربية الاخرى مع تغير المصطلحات والتسميات) هي تصورات عشتارية دموزية، في آن واحد . ولكن دونما وقوع في الاوهام ، لا سبيل الى غض النظر عن الحقيقة التاريخية التالية ، تلك التي اتبنا على ذكرها هنا وهناك في الصفحات السابقة . انها انتصار الرجولة (مرحلة الأبوة) على الانوثة (مرحلة الامومة) تعبيراً عن استتباب الهيمنة العامة لعلاقات اجتماعية انتاجية من طراز جديد ، هو المشاعية القروية .

ان تلك الحقيقة تعني بالنسبة الينا ، في هذا السياق ، تحولاً عميقاً في الترسانة الالهية ، من حيث الادوار التي مورست والدلالات الوظيفية التي جرت تأديتها .

ان «عشتار » وان برزت كونية وفاعلة ، فانها ، رغم ذلك ، ظلت تمارس فاعليتها ضمن غاية محددة تمثلت بالتمكين لخلاص حبيبها دموزي . أما هذا فهو ذلك الذي ينتظر الكون « رجعته » و « قيامته » و « بعثه » لكي يخلصه من آثام البؤس (العقم) الذي حل به طوال « الزمن الصعب » ، زمن القحط والقلة والكفاف . هاهنا ، تبرز عشتار بمثابتها قناة من الاقنية الكونية العظمى،التي تقود الى التمكين لخلاص « الاله الميت » ، « الاله المقتول » ، « الاله الشهيد » . واذا كان الأمر كذلك ، فاننا نغدو مخولين بالتحدث عن فعاليات وظيفية تناط بمجموع الاقنية (الآلهة) وباتجاه الغاية العظمى التي تبرز الهاً اعظم يتصدر كل الألهة . ان تصور « النظام » ، الكامن وراء تلك الوضعية ، هو تصور حضاري (حضري) مديني أصبحت فيه النساء خاضعات للرجال اقتصادياً وجنسياً، كما أصبح فيه الشطر الاعظم من الرجال خاضعاً للشطر الاصغر من الرجال اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وذهنياً (ايديولوجيا) . هذه

اللوحة المتعددة الالوان هي الوضعية التي غدت سائدة في « مجتمع دموزي » وليس في « مجتمع عشتاري » مزعوم .

ولعلنا نتبين أحد الاوجه الهامة للتدليل على ذلك قائماً في الرباط التراثي ، الذي يجمع ، بصورة ما محددة ، بين عشتار من طرف والمسيحية « في أسبوع الآلام » و « عاشوراء » كل سنة من طرف آخر . ان ذلك الرباط القائم بين الطرفين لا يعبر عن اشتراكهما بـ « موسم الاحزان » فقط ، كما يتضح من اشارة يقدمها يوسف الحوراني بخصوص ذلك(٥٤) . ان المسألة ذات بعد أكثر أهمية على الصعيد الموضوعي التاريخي . فنحن نستنبط من ذلك الرباط ميل التحول من « عشتار » الانثى بصفتها تعبيراً عن سيادة مرحلة الأمومة الى « يسوع المخلص » و « الامام المنتظر » بمشابتهما تتويجاً لمرحلة سيادة مرحلة الأبوة .

ولا ينبغي أن تفوتنا الاشارة الى أن مرحلة الأبوة ، التي جسدت الوجه الاجتماعي للتطور الاقتصادي الطبقي في صيغة المشاعات القروية ، كانت ، في الوقت نفسه ايذاناً بانفتاح عصر الكتابة والتدوين . أما هذا العصر فقد عنى – بدوره وفي حال النظر اليه موازياً للتحول الذهني الاسطوري العربي القديم – انبلاج الذهنية الاسطورية العربية القديمة نفسها باعتبارها التجسيد التطبيقي لذلك العصر . ومن هنا ، فنحن اذ نؤرخ ، في هذا العمل ، لتلك الذهنية من موقع البحث عن الارهاصات الاولى للفكر العربي ، ندرك أن ذلك يعني التأريخ لاساطير العالم قبل التكون وبعده ، أي للاساطير التي صنعها الذهن الرجالي القديم ، سواء في المعبد أم خارجه .

تلك الوضعية نواجهها – وقد واجهنا سابقاً أوجهاً منها – بصيغة كونية كلية لدى أهل وادي النيل . فقد أشرنا الى أن آتوم « خلق »

---

(٤٥) انظر : يوسف الحوراني – البنية الذهنية الحضارية، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤٧

العالم ، أي كوّنه من خلال فعل ذاتي ، انجزه هو نفسه ؛ ويتمثل بعملية استمنائه . وهنا ، ثانية ، يبرز « المني » بمثابته مبدأ التكوين والحيوية والخصب . انه المادة الحيوية الخلاقة ؛ التي يقابلها العقم المنوي ، الجنسي ، ويناقضها وينقضها ، دونما غياب كامل لـ « المساومة ». فهذا العقم يتجسد بالقوى العمياء العاصفة ، تلك التي تظهر قبل « التكوين » ، وبعده ، في سياق الدورة الكونية من الخصب الى العقم .

ومما هو جدير بالتأمل أن تكون تلك الذهنية ، ذهنية الاخصاب عبر الجنس ، قد تغلغلت في الحياة الفنية والسيكولوجية والايديولوجية السياسية لجموع الناس في وادي النيل (وباقي بلدان العالم العربي القديم) . من ذلك ، مثلاً ، القصة الاسطورية التي تدور حول الصراع بين « حورس وست » على حكم مصر . ويقول ردولف آنتس ، بصدد البحث فيها وبمثيلاتها ، بأنها « انشئت من غير شك للتسلية »(٥٥) . فوجه الأهمية في ذلك ، اذن ، يكمن في أن هذه القصة وضعت للتسلية ، بحيث أن تأثيرها يمكن ان يكون أكثر شمولاً وعمقاً في الحياة العامة لمعظم الطبقات والفئات الاجتماعية . أما ما يهمنا من ذلك فهو الاشارة الى أنه ، في أتون الصراع بين حورس وست ، يحاول هذا الاخير التغلب على حورس ؛ وذلك بلجوئه الى استخدام سلاح ماض خطير على هذا الصعيد . ذلك هو « مهاجمته جنسياً ، اذ أن ذلك خليق أن يجعل حورس محتقراً لدى الآلهة جميعاً(٥٦) » . فالهجوم على حورس وانهاؤه جنسياً ، أي تدمير رجولته الجنسية ، يجعل منه كائناً عاجزاً ضائعاً ، منقوص القدرة على الفعل ، أي الاخصاب الكوني الجنسي الخلاق .

ولعل نقطة أخرى من القصة المذكورة تزيد احاطتنا عمقاً بالدلالة الجنسية المبدئية التي تنطوي عليها . فأثناء انعقاد المحكمة الالهية للبت في أمر الصراع بين حورس وست ، يشتم أحد الارباب الصغار — وكان عضو المحكمة — الاله

---

(٥٥) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢ .

(٥٦) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٤ .

الـكبير رع حراختي . فينزعج هذا و « يستلقي على ظهره في خيمته معتزلا مثل اخيليس ، فـكان ان دخلت ابنته حتحور عليه فكشفت عن جمالها العاري العينيه ، فأضحكته هذه الحركة(٥٧) » .

ان ذلك الموقف مفهوم بذاته ، وفقاً للبنية الداخلية للذهنية العربية القديمة ذات الاساس الاجتماعي المشاعي القروي . اذ أن الملك الالهي ، أو الاله الحاكم هو ، بمقتضى ذلك ، القوة الـكونية التي تتلخص بالخصب والاخصاب الجنسيين (الزراعيين) . فآتوم ، الذي يتحدد ذاتياً من خلال فعله الذاتي ، الاستمناء ، يطبع ، بفعله هذا ، حركة تـكوين العالم . أي ان الفعل الجنسي ـ الزراعي (المسيس) يمثل ، هنا ، مبتدى ومنتهى الوجود .

والصورة تلك تكتسب بعدها الواقعي السياسي في كيفية تحديد العلاقة بين الملك الالهي والشعب .

ففي تعاليم سيهيتبيري ، كان يقال بأن الملك « يبعث الخضرة في البلاد اكثر مما يبعثها النيل وهو النهر الاغنى بالمياه(٥٨) » . أما ديـودور الصقلي فيقول ، في معرض حديثه عن المصريين ، بأن « الملوك في مفهوم هؤلاء قـد اخترعوا كل ما هو ضروري بالنسبة الى الحياة(٥٩) » .

هاهنا ، نتبين ، بصورة صارخة ، وجود علاقة حيوية جنسية بين الاله الحاكم من طرف وبين شـعبه من طرف آخر . فالخصب الطبيعي **الـكلي** والإنسال **الجنسي الخاص** والوفرة **المعاشـية** الزراعية ، ان ذلك كله يمثل أمراً واحداً منصهرا في شـخص ذلك الاله الحاكم ، وبعدا واحدا من ابعاده .

ليس في ذلك ما يثير الدهشة أو الاستغراب . ذلك أن وجود « النيل » ، على ما كان عليه ، هو الذي كمن وراء تصور الاله الملك . فمصر هي ، بحق ،

---

(٥٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٥٨) يون بانو : التـكوين الاجتماعي الاسـيوي ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٨ .

(٥٩) يون بانو : نفس المرجع والمعطيات السابقة .

« هبة النيل » ، كما كان الاغريق يقولون(٦٠) . من هنا ، كان من الطبيعي ان نواجه الموقف مجسداً بالعلاقة العميقة بين الاطراف الثلاثة ، البيولوجيا (الجنس) والزراعة والسياسة .

لقد ظهر الجنس على انه التجلي الاكثر تعبيراً عن الكون الخلاق . وظهر ذلك بأشكال وصور في بعضها ما يوحي بالقسوة والعنف والجلافة . ورغم ذلك ، ظل يعبر عن نظرة اهل وادي النيل الى الجنس . فلقد جاء ان فراعنة مصر كانوا « يمنحون جنودهم اعطياتهم بقدر (اعضاء الاخصاب المذكرة) التي يجمعونها في معاركهم(٦١) » .

هكذا تبرز عملية تعطيل النشاط الجنسي سلاحاً مبدئياً يوجه ضد الاعداء والخصوم . (وقد بقيت هذه العملية قائمة في عصور لاحقة بعد ان عدلت وخففت ، وذلك بصيغة الاخصاء) . ولكي يتسنى لنا ادراك اهمية هذه الوضعية في الذهنية الاسطورية لوادي النيل (ولبقية مناطق العالم العربي القديم) ، نذكر بالنزاع الذي حدث بين حورس وست وتخللته محاولة الاخير مهاجمة حورس جنسياً . هذا من طرف . أما من طرف آخر وفي سبيل احاطة معمقة بالعلاقة بين الجنس والزراعة والسياسة ، فاننا نشير الى شعيرة جنزية منحدرة من حوالي عام ١٥٠٠ ق.م. وقد مثلت « تشخيص المتوفى بما نسميه (البذرة أوزيريس) وتعني الارض المخضلة والبذرة المصبوبة في شكل من صلصال ، وكان نماء البذرة يدل على المولد الاوزيري الثاني ، وقد عهد هذا المنسك في جنازات الملوك والعامة جميعاً ، وكان يقع في آخر أشهر موسم الفيضان حين تبدأ المياه في الانحسار ، وكان هذا هو نفس

---

(٦٠) من النداء الدولي الذي القاه مدير عام اليونسكو في ١٩٦٠/٣/٨ في باريس للمساهمة في مشروع انقاذ بلاد النوبة . (ضمن : عبد المنعم ابو بكر ــ ابو سنبل ومشروعات انقاذه ، مجلة المجلة ، القاهرة تموز ١٩٦٣ ، ص ٩) .

(٦١) مفيد رائف العابد : هانيبال ــ دراسة تاريخية عسكرية ، مجلة : الفكر العسكري ، دمشق ، عدد أول ، السنة السابعة ، ص ١٦٠ .

الشهر الذي كان يحتفل فيه بعد ذلك بألف وخمسمائة عام بعيد قيامة اوزيريس في اقاليم مصر الاثنين والاربعين اجمعين . وتتركز هذه الشعائر حول العثور على اوزيريس .. ، غير أن اوزيريس قد أصبح الآن يمثل بالبذرة اوزيريس حيث تتردد صيحة الفرح (لقد وجدناه وانا لمسرورون) عالية في نحاء البلاد حيث تختلط مياه النيل بالارض والبذرة في شكل الصلصال ، فان (وجد) أوزيريس حملت البذرة اوزيريس في موكب الى المعبد ..(٦٢) » .

ان ما يلفت النظر في تلك الطقوس يكمن في التركيز على العملية الواحدة وذات الاوجه المتعددة ، عملية الاخصاب والحث عليه . ان البذرة ، واوزيريس والشكل الصلصالي ، ونماء البذرة ، والمولد الاوزيري ، والفيضان ، وانحسار الفيضان ، وقيامة اوزيريس ، والعثور على اوزيريس ، وصيحة الفرح ، واختلاط مياه النيل بالارض وبالبذرة في شكل الصلصال ، وأخيراً الموكب والمعبد ، ان ذلك كله يمثل التعبير الاشمل والاعمق عن العملية الواحدة تلك ، عملية التحقيق الفعلي لوضعية الجنس الزراعي السياسي ، أو وضعية الزراعة الجنسية السياسية ، أو وضعية السياسة الجنسية الزراعية .

أما قمة الاحتفالات بـ« بعث » و « قيامة » اوزيريس فتبلغ أوجها ، حسب «اسطورة الوقت» ، الساعة الثانية عشرة ليلا : «وفي الساعة الثانية عشرة ـ هي آخر ساعات الليل ـ تفد الجموع لتحية أوزيريس بعد بعثه ، فتدق الطبول وترقص الكهنة ابتهالا به ، ويبلغ الفرح اشده عند مسح تمثال هذا الاله بالزيت والعطر ، والباسه ثوباً جديداً(٦٣) » .

ان الرقص والابتهال هما الوجه الاول للاحتفال ببعث اوزيرس والاحتفاء به . اما وجهه الثاني فيبرز بمسحه بالزيت والعطر اولا وبالباسه ثوبا جديدا ثانيا . هنا تظهر الطقوسية الاسطورية بأعلى درجاتها. فمسح التمثال بـ«الزيت»

---

(٦٢) ردولف آنتس : الاساطير المصرية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٨ ـ ٥٩ .

(٦٣) سعد الخادم : تاريخ الازياء الشعبية في مصر ـ دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ، ص ١٥ .

و « العطر » هو بمثابة تقديس له من حيث هو اله . فلقد نظر الى الزيت على انه تجل من تجليات الاله الاكثر اهمية وحسما : وهو « المني » ، « منيه ».

وإذا ما استعدنا تصور الكاهن او الكهنة الذين انيطت بهم مهمة مسح التمثال الالهي والموضوعات المقدسة الاخرى ودهنها بالزيت ، وعرفنا أن كلمة « كاهن » السامية ، التي يقابلها كوهينا بالعبرية ، تمثل اشتقاقا من التعبير السومري « غو ـ اى ـ نا » ، أي « حافظ المني أو حارس المني(٦٤) » ، فاننا سوف نتبين الدلالة الجنسية المبدئية لتلك الطقوسية . و « العطر » ، بدوره وفي هذا السياق ، يمثل مادة زراعية مقدسة تضفى على من يدهن نفسه بها عبقاً الهياً . ذلك أنها تجسد تجلياً من تجليات الاله الكوني ، اله الخصب الجنسي ـ الزراعي . وهي ، في ذلك ، تتماثل مع الزيت .

أما أن يقوم الكاهن باجراء ذلك الطقس الالهي الاقصى ، فان هذا من شأنه أن يفتح امامنا كوة على الدلالة السياسية . ذلك أن الكاهن هو الممثل الشرعي للملك الالهي ليس في الشؤون المعبدية العقيدية فقط ، انما كذلك في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . هذا اذا لم يكن الكاهن نفسه هو الملك . فالعملية الطقوسية تلك تنطلق من كون الكاهن (الاعظم) الممثل الشرعي للاله الاعظم ، أوزيريس ، الذي يحقق ، بانبعاثه وقيامته ، العدل والنظام والحب ، مجسداً ذلك كله بالخصب الخالق .

وإذا ما سرنا خطوة أخرى الى أمام في تقصي مراحل الاحتفالات الطقوسية ببعث الاله وقيامته ، تمثل أمامنا طقس « الثوب الجديد » . فهذا الاخير يقدم للاله حلة جديدة له يتمتع بها لنفسه ويمتع بها الكون بكليته . ولا ريب أن في ذلك ، ضمنما فيه ، تعبيراً رمزياً عن الوضعية الطبيعية التي تحل بالاله أثناء انبعاثه ، ويحل بها . فالطبيعة تكتسي رداء قشيباً يثير في النفس

---

(٦٤) انظر حول ذلك : John M. Alegro : The Jacred Mushroom and the Gross Abacus-London 1970, P. 83, 84 .

وكذلك فراس سواح الذي عاد الى ذلك المرجع : الايقاع الجنسي في اسطورة الشرق القديم ـ مجلة (المعرفة) ، دمشق ، تشرين ١٩٧٧ ، ص ٢٥ .

الجلال والعظمة، والاطمئنان الى اليوم والغد على الاقل . هاهنا ، نلحظ في الذهنية الاسطورية لوادي النيل (والعالم العربي القديم عموماً) ، ميلا للاهتمام بـ « الظاهر » ، ولكن بمثابته تعبيراً عن « المستور »(٦٥) .

ان تلك الرموز الطقوسية الثلاثة (المسح بالزيت ، والمسح بالعطر ، والباس اللباس) لم تكن هامة فقط في البواكير الاولى للذهنية العربية الاسطورية ، في جانبها العملي الطقوسي . لقد حافظت على أهميتها تلك أيضا في العهود اللاحقة من العالم العربي . فلعل الباس الكعبة كل عام لباساً ، وتنبيه المصلي بأن يواجه ربه بأفضل لباس يملكه وبرائحة طيبة ، واستحباب اجتراع الزيت ومسح الاطفال الوليدين بـه ، واقتران « العيد » ، ضمن ما يقترن بـه ، بـ«لباس العيد» ، لعل ذلك ، وغيره ، يمثل تواصلاً تراثيا لتلك الرموز المغرقة في القدم . بل نود القول ، أنه من الراجح أن يكون الامر كذلك .

ذلك كله يضعنا ، بوضوح ووجهاً لوجه ، أمام « الوضعية **الوظيفية** »، التي تنطوي عليها الألوهية في الذهنية المعنية هنا . فالحدث الطبيعي ، والانسان

---

(٦٥) ضمن هذا الاطار من المسألة ، يغدو مفهوما المدلول الخاص لمثل تلك السلوكات التالية لدى أهل وادي النيل . فعند هؤلاء « عرفت ... حلاقة الذقن استجابة لرغبة الذوق القومي في المحافظة على الشباب . ولا خفاء معالم الشيب والصلع كانت تلبس شعور مستعارة كأنها لفتية لم يتجاوزوا العشرين عاما » . (سعد الخادم : تاريخ الازياء الشعبية في مصر ـ نفس المعطيات المقدمةسابقا ، ص ١٠) . واذا « نظرنا الى الحالة النفسية التي تسلطت على الفن الفرعوني ، فحملت الفنانين على الا يسجلوا من مظاهر حياتهم الا ما تمثلت فيه البهجة ، فان صوروا افرادا جعلوهم في عنفوان شبابهم ـ الا امثلة ضئيلة من هذا الفن المصري القديم ـ اذا نظرنا الى هذه الحالة يخيل الينا كأن لم يكن في تلك الحضارة مسن أو معتل » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٩) ويصل الباحث الى صيغة معممة على صعيد اللباس المصري القديم ، فيقول : « والحيوية التي تحاول الازياء الشعبية السيطرة عليها تتضمن بين معانيها حيوية الطبيعة في غزارة الغيث وفيضان الانهر وخصب الاراضي الزراعية وقوة المحصولات ، هذا الى جانب اكثار الاغنام والثروة الحيوانية بكافة انواعها » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١) .

الجنسي ، والوفرة الزراعية ، كلها تمثل أمرا واحدا منصهرا في القدرة الخلاقة لهذا الاله الملك ، أي الحاكم السياسي الذي يقف على راس الدولة المدينية . وبهذا ، فهو ذلك الذي يمنح الرجولة ، القدرة على الاخصاب الجنسي بالمعنى الشمولي الكوني المسيس (الحضاري) . وهو ، بذلك ايضا ، في الموقع الذي يخوله أن يصنع الحياة ، لأنه هو نفسه التجسيد للحياة . واذا ما وضعنا هذا الامر في موقعه من التصور البنتيئي (وحدة الوجود) الآتي عليه ، فاننا نواجه المعادلة التي طالما واجهناها في الذهنية العربية المشاعية القروية : الواهب هو الموهوب ، والفاعل هو المفعول .

★ ★

وعلى الطرف الآخر من وادي النيل ، يواجهنا تصور للخصب مغرق في المباشرة الحسية . فلقد سبق أن أتينا على تصور الخلق لدى مجموعة من القبائل السودانية ، خصوصاً قبائل الدنكا(٦٦) . ووجدنا ، في سياق ذلك ، أن الاله الاعلى – ويمثل **في نفس الوقت** الزعيم السياسي – هو ذلك الذي يطلق عليه « صانع الامطار » . كما ظهر لنا انه الى جانب ذلك الاله – الزعيم يوجد « الرئيس المسئول عن الماشية » ، وقوى **أخرى** بوظائف أخرى .

أن هذه الصورة ، ذات الالوان البسيطة الساذجة الضحلة والتي تفوح منها روائح الوضعية الزراعية والرعوية المباشرة ، تنبىء عن نفسها من حيث هي صورة للخصب الخالص ، الذي يمثل ضرورة أولية قصوى بالنسبة الى حياة سكان تلك القبائل . ومن السهل تبين الطابع الجنسي المباشر لتصور

---

(٦٦) لعله من الضروري أن نشير ثانية وفي هذا السياق ، الى أن النظر الى السودان عموما والمنطقة الجنوبية منه بصورة خاصة ، ضمن الدائرة العربية القديمة ، لا ينطلق من موقع عرقي ، وانما من اعتبارات اثنية واثنولوجية تاريخية ، على النحو الذي عرضنا له في مواضع سابقة من هذا الكتاب .

الخصب هذا عبر تقصي بعض العادات والتقاليد السائدة في حياة القبائل المعنية .

فالزواج يمثل ، في هذا الاطار ، واجباً جمعياً قبلياً أو عشائرياً . ولذلك ، فان توسيع نطاقه بين الذكور والاناث أمر تسهم في انجازه العشيرة بكاملها ، وبالدرجة الاولى أقارب العروسين . هذا يعني أن هنالك فعلاً تضامنياً للتمكين للخصب (الزواج) في الحياة العامة . بل ان هذه الصورة تفصح عن نفسها بمزيد من الوضوح حالما نتبين أسباب الطلاق وعواقب الزنى لدى الدنكيين . فمن أهم أسباب الطلاق ، عند هؤلاء ، العقم الجنسي لدى أحد الطرفين المتزاوجين . أما أهم عواقب الزنى فانها تقوم على أن يدفع الزاني للزوج غرامة عينية تتراوح بين خمسة وثمانية رؤوس من الماشية(٦٧) .

في تينك المسألتين ، الطلاق والزنى ، تبرز ثلاثة أوجه ، تصب جميعها في تيار تصور الخصب الجنسي . الوجه الاول يتمثل في النظر الى غاية الزواج على أنها الانجاب الجنسي ، بحيث اذا سقط هذا الشرط الرئيسي تحول العيش المشترك الى عملية مجدبة قاحلة . اذن ، الوظيفة الحقيقية للزواج هي الاخصاب الجنسي ، مثله في ذلك مثل الطبيعة . فاذا ما حدث أن أخصبت هذه الاخيرة ، فان ذلك يعني أن التزاوج بين ظواهرها حقق الغاية المثلى المتوخاة منه(٦٨) .

---

(٦٧) علي محمود اسلام الفار : الانثرولوجيا الاجتماعية ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٣ ـ ١٩٤ .

(٦٨) تأكيداً لذلك وايضاحاً له ، نشير الى أن الزواج عند النوير لا يعتبر قد تم فعلا وكلية الا بعد انجاب الزوجة طفلا . وحتى ذلك الحين ، تبقى الزوجة في بيت أهلها ، ويزورها زوجها « ليلا » . واذا ما أنجب الوليد ، فان الزوج يأخذ زوجته الى كوخ يكون قد أعده لها . أما أهل الزوجة فانهم يرحبون بذلك حتى لو كانت هنالك بقية مستحقة من المهر لدى الزوج . (انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ٢٤٩) .

أما الوجه الثاني فينهض على أن الفعل الجنسي ، المتمثل بما ندعوه « زنى » والذي ينطوي على مدلول اخصابي ، يعتبر خطيئة يكفر عنها بما يوازيها ويقابلها مضموناً . واذا ما اعتبر ذلك الفعل « خطيئة » ، فانما لأنه مورس في غير موضعه . فانتزع ، بذلك ، من اطاره القدسي .

اخيراً ، يبرز الوجه الثالث في طبيعة « الكفارة » ، التي تقابل « الخطيئة » وتتممها وتتجاوزها . هذه « الطبيعة » تتجسد في أحد أهم مظاهر الاخصاب الزراعي ، **الماشية** . ان الحيوانات الزراعية هي بمثابة **ناس** زراعين (فلاحين) . فكما أن الزواج البشري يمثل ضرورة من ضرورات الاستمرار الاخصابي ، كذلك أيضاً التزاوج الحيواني (والنباتي) . والخط المشترك بينهما يتجلى بـ « المني » ، المادة الحيوية المقدسة . هذه الوضعية نتبينها في طقوس « انزال المطر » لدى قبائل الدنكا . فحول « الضريح الخاص بالمطر » ، أي المكان الذي يعتقد أن الروح الخاصة بالمطر تمكث فيه ، تقام تلك الطقوس . وأمام هذا الضريح يوجد عمود خشبي يضع عليه الاهالي قرون الثيران التي يذبحونها قرباناً لروح المطر . أما « صانع المطر » فيجلب اليه ثوران يربطهما في ذلك العمود ، ويرقص الناس حول الضريح الى أن يتبول الثوران ، حالئذ يتبرك الناس ببول الثورين اذ يدلكون به أجسادهم . وأخيراً يقتل الثوران ويقدم لحمهما ودمهما(٦٩) .

ان العمود الخشبي يمثل ، هنا ، « القضيب الذكري » المقدس الذي توضع عليه قرون الثورين بعد قتلهما والتبرك ببولهما . ولعل هذا يشير الى التضحية بقيمة جنسية على غاية الاهمية بالنسبة الى الوجود الانساني في مجتمع رعوي زراعي . تلك هي الثوران . ذلك أن تقديم هذين الاخيرين اضحية الى « روح المطر » ـ وهذا أقصى ما يمكن تقديمه في المجتمع المعني ـ ينطوي على التضرع لاستجلاب المطر ، « الغيث الذي يبدأ ببدئه الوجود وينتهي هذا بانتهائه » . والمهم في الامر أن ذلك الطقس يتم في جو من العبق

---

(٦٩) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩٨ .

الجنسي المرموز اليه « القضيب » ، و « البول » أو « الزيت » أو « المني » ، و « الدم » و « اللحم » الموزعين على الناس ، والرقص بايحاآته الجنسية وحثه الطبيعة « المطر » على « الولادة » الخ . . .

ولعل وقفة قصيرة عند « البول » و « التدلك » به أمر ذو دلالة خاصة في النقطة التي نحن بصدد البحث فيها . فالبول، في المنظور المعني هنا ، هو أولاً ، بمثابة « ماء » ، أي العنصر الحيوي الاكبر ، الذي منه تنحدر الحياة واليه ترتد ، وهو ، ثانياً ، المادة التي تنطوي على مضامين ورموز جنسية مباشرة ، تؤدي ، بدورها ، الى قناة « الماء » ، كما تقود هذه الاخيرة الى تلك . ان نقطة التقاطع والتشابك هنا بين الجنس والماء تمثل ، في الوقت نفسه ، نقطة انطلاق الى الفعل الزراعي والرعوي .

والمسألة تتضح اكثر حينما نستعيد دلالة « التدليك » التي يتضمنها بول الثور . فالتدليك هو التعبير الآخر لـ « الدهن » و « المسح » بالزيت ، تلك المادة التي تعرفنا اليها من حيث هي مقدسة . وقداستها هذه هي قداسة المادة المنوية « خالقة » الحياة و « المجسدة » لها ، في آن(٧٠) . اننا نتبين في هذه الوضعية ميلاً جامحاً للاتحاد بالطبيعة

---

(٧٠) من الطريف الدال أن نشير الى أننا نلاحظ أنه سائد حتى الآن في حياة مجموعات من الفلاحين والبدو في سورية وغيرها (وخصوصا لدى النساء ضمن هؤلاء) ، التصور التالي، وهو أن بول الجمال والثيران من شانه أن يقوي شعر الراس والجسم فيها اذا غسلا به ودلكا . وهذا يعني اطالة الحياة وجعلها أكثر صحة وخصبا . وقد لاحظنا نحن ذلك مباشرة في مناطق ريفية وبدوية حول حمص وحماه . ويلاحظ « الباحثون وجود عادات مماثلة عند بعض عرب فلسطين قبل بداية هذا القرن ، منها (عادة بدوية تقوم على غسل الاطفال ببول الجمال والماعز بغية تقوية أعضائهم . . . وأن تشرب النساء مما تبقى من ماء شربت منه فرس أصيلة على زعم أنهن سيحملن بهذه الكيفية أولادا أقوى في عودهم من مهر الفرس نفسها) . ويمكننا ، من جانبنا ، أن نذكر أنه كان من عادات الفلاحين في الجنوب أن يسقوا المصاب بالشاهوق من حليب الحمير . . » . (خليل أحمد خليل : مضمون الاسطورة في الفكر العربي — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص (٢) .

(الزراعية) والتآخي معها . وكما يظهر من ذلك ، فان اللهجة الطوطمية البدائية تبرز فيه على نحو ملحوظ ، ولكن دون أن يكون الوجود الزراعي ، المتميز نسبياً ، غائباً عن الساحة(٧١) . وهذا ما يعبر عن القصور النظري المعرفي وعن التدني في درجة التطور الحضاري التاريخي ، اللذين يلاحظان في تلك التصورات الاسطورية الجنسية الزراعية .

ومما هو جدير بالتمعن ، في اطار تلك التصورات ، طقس دفن « الرئيس المسؤول عن الماشية » . فهذا يدفن في حظيرة الماشية نفسها ، كما ينثر الناس فوق قبره روث الماشية ، اضافة الى صبهم اللبن عليه(٧٢) . وخلال أيام أربعة يمتنعون عن شرب اللبن والاقتراب من البقر(٧٣) . بل أن ايفانز بريتشارد يعلن أن أحسن نصيحة تقدم للباحث في قبائل النوير هي : « فتش عن البقرة » بكل أبعادها وجوانبها الاقتصادية والاجتماعية والدينية (الاسطورية) والسيكولوجية .

ان في ذلك ، ولا ريب ، دلالة خاصة على سيادة عقيدة الخصب الجنسي (الزراعي) لدى القبائل « الوثنية » في جنوب السودان . ومن الراجح كثيراً أن هذه العقيدة تعود في تاريخها الى عصور قديمة من حياة السودان . كما تنطوي على قرائن واضحة عن صلاتها العميقة بالتصورات الاسطورية المصرية الخاصة ببناء الكون طبيعة ، وانساناً

---

(٧١) ذلك الوجود الزراعي ، الذي امتد الى الحياة السودانية بوتائر هي أميل الى الضعف وعدم الاستقرار ، كان من شأنه أن ولد آلهة جديدة ، نباتية زراعية ، بدلا من الآلهة الحيوانية السابقة . وانشأ ، من ثم ، على هذه الطريق ، تصور الغدية الحيوانية « التي يقدمها الانسان الزراعي للارض ، لكي تعيدها الارض اليه على شاكلة **مواد غذائية** من نبات أو حيوان ، أي ظهور نحر الذبائح للمحاصيل الزراعية ـ ومثاله حتى ايامنا ذبح الخروف السمين أو العجل أو الديك في الموسم أو عند انتهائه » (خليل احمد خليل : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ ـ ٢٣) .

(٧٢) علي محمود اسلام الفار : الانثروبولوجيا الاجتماعية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

(٧٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ٢٣١ .

مفرداً وجماعة ، وان كانت هذه الاخيرة أكثر تعقيداً ونضجاً وتقدماً على الصعيد النظري المعرفي . واذا ما أخذنا هذا الموقف في أبعاده العامة وعلائقه ذات الاطراف المتعددة ، فاننا نستطيع القول بأن عقيدة الجنس تلك ، التي واجهناها في السودان ، لم تخرج – في صيغتها العامة – عن دائرة الذهنية العربية الاسطورية القديمة ، بما تنطوي عليه من مثل تلك الاتجاهات العقيدية الجنسية .

ولقد حيكت ، على ذلك الصعيد : قصص وحكايات وأساطير متعددة تبرز فيها ، معظم الاحيان ، الوظيفة الذريعية (النفعية) على نحو مباشر وساذج وصارخ . وهذا نتبينه حتى في المناطق (العربية) التي لا تهيمن فيها الزراعة بمثابتها مصدراً اقتصادياً . ففي مدينة مكة ، التي عرفت بأنها واد غير ذي زرع(٧٤) والتي لم يوجد فيها سوى بئر ماء واحد ، هو زمزم ، نشأت قصة حب جنسي مثيرة تحولت الى أحد الاوجه الرئيسية من الذهنية الاسطورية العربية . تلك هي أسطورة « أساف ونائلة » .

يحدثنا الكلبي حول ذلك « عن أبي صالح عن ابن عباس أن إسافاً ونائلة (رجل من جرهم يقال له إساف بن يعلى ، ونائلة بنت زيد من جرهم) وكان يتعشقها في أرض اليمن فأقبلوا حجاجاً ، فدخلا الكعبة ، فوجدا غفلة من الناس وخلوة في البيت ، ففجر بها في البيت ، فمسخا . فأصبحوا فوجدوهما مسخين . [فأخرجوهما] فوضعوهما موضعهما . فعبدتهما خزاعة وقريش ، ومن حج البيت بعد من العرب(٧٥)» . ويتابع الكلبي، في مكان آخر ، معللا ابقاءهما في الكعبة : « لما مسخا حجرين ، وضعا عند الكعبة ليتعظ الناس بهما . فلما طال مكثهما وعبدت الاصنام ، عبدا معها . وكان أحدهما بلصق الكعبة ، والآخر في موضع زمزم . فنقلت قريش

---

(٧٤) انظر : القرآن – سورة ابراهيم ، آية ٣٦ .

(٧٥) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩ .

الذي كان بلصق الكعبة الى الآخر . فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما(٧٦) » .

وكانت أهميتها العقائدية — الاسطورية — كبيرة ، بحيث ان شخصية كبيرة معروفة ، هي أبو طالب ، كانت تحلف بهما: « فلهما يقول ابو طالب (وهو يحلف بهما ، حين تحالفت قريش على بني هاشم في النبي عليه السلام) :

أحضرت عند البيت رهطي ومعشري وامسكت من اثوابه بالوصائل ،
وحيث ينيخ الاشعرون ركابهم بمفضى السيوف من اساف ونائل(٧٧) »

في قصة اساف ونائلة نتبين ، بوضوح وبطريقة مباشرة ، العامل الجنسي الاخصابي ، الذي يكمن وراءها . هذا يظهر عبر امرين اثنين ، يلفعان القصة من أولها الى آخرها . الامر الاول يكمن في الفعل الجنسي نفسه ، ذلك الذي يرفع به ، هنا ، الى مستوى العبادة والتقديس . وهذا امر مفهوم بذاته في اطار وضعية اقتصادية لا تمتلك من مصادر الاخصاب الا القليل النذر . اما ما يقوله الكلبي من ان الحجرين وضعا عند الكعبة ليتعظ بهما الناس ، فهذا ما يجب علينا ، في حقيقة الامر وفي سياق القصة الاصلي ، أن نفهمه على نحو آخر . « فاتعاظ الناس » بهما يعني ، هنا ، النظر اليهما كمثال يحتذى ويعبد .

هاهنا ، يصح أن نورد بيت شعر لشاعر عاصر تلك المرحلة ، يتعرض فيه

---

(٧٦) نفس المصدر والمعطيات السابقة — ص ٢٩ .

تروى هذه الاسطورة ، كما يبدو ، بأكثر من صيغة . ولعل أحد أسباب ذلك يكمن في استحواذها على اهتمام مجموعات متعددة كثيرة من أهل الجزيرة العربية . فحسب رواية أخرى ، نجد « ان (هبل) هو انسان فجر بامرأة تدعى نائلة وقت الحج ، فمسخا حجرين . ثم اضيف اليهما حجر يرمز الى الطفل ، فكان تعبيرا عن العائلة (الثالوث : الاب ، الام ، الطفل) » . (خليل أحمد خليل : مضمون الاسطورة في الفكر العربي — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٣) .

(٧٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة السابقة . ص ٢٩ .

ل«اساف»،وهو بشربن‌حازم أو خازم الاسدي ؛ للتدليل على ما نحن في صدد البحث فيه . يقول هذا الشاعر :

عليه الطير ما يدنون منه   مقامات العوارك من اساف(٧٨)

وقد فسر يوسف اليوسف هذا البيت الشعري ، في سياق مناقشته لبحث كتبه عبد العزيز علون ، قائلاً بحق : « الطيور لا تدنو من شيء ما ؛ أو شخص ما ــ هو مدار غرض الشاعر ــ تماماً كما لا يمكن النساء الحائضات الدنو من اساف . النساء الحائضات محرم عليهن الدنو من الطرف الذكرى في اسطورة الحب . لماذا ؟ لانه محرم عليهن ممارسة الحب حتى ينظفن(٧٩) » .

والامر الآخر يتصل بنقل الواحد من الحجرين المعبودين الى الآخر . ان الملفت هنا يقوم على أن النقل تم **باتجاه زمزم** ، المصدر**الوحيد** للماء ، وليس باتجاه آخر ، كالكعبة مثلاً . اما المدلول الذي نتبينه هاماً بصورة مبدئية في هذا المعطى فيكمن في اهمية « الماء » . فالماء والجنس صنوان ، يؤدي الواحد منهما الى لآخر ، ويشير اليه ، ضمناً وصراحة . وقصة الحب العتيدة ، ببطليها اساف ونائلة ، يبدو ان لها أساسا تاريخيا واقعيا . اذ أن ما ينقله الكلبي لنا يوحي بذلك ، ويؤيده . وهذا ما يضفي على المسألة أهمية خاصة ، تغني وتعمق الاتجاه الرئيسي ، الذي نعمل على تقصيه في الذهنية العربية القديمة . ولكن حتى وان لم يكن لتلك القصة ذلك الاساس التاريخي الواقعي ، فانها لاتفقد شيئاً من أهميتها . بل انها تبقى تمثل أحد الأشكال الجماعية (الطبقية أو الفئوية الطبقية) للذهنية المشار اليها .

ويبدو أن «الجنس» قام ، في المنطقة العربية الجزيرية الاقل خصباً على الصعيد الجغرافي الزراعي ، بدور حيوي (حياتي) أولي توزع في اتجاهين .

---

(٧٨) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا .

(٧٩) يوسف اليوسف : مجلة المعرفة وعددالاسطورة (ضمن جريدة البعث، ١٦/٧/ ١٩٧٨ ، ص ٦).

الاول تحدد بالانسال في سبيل التعبئة البشرية للوضعية الحربية المعرضة لاحتمالات هجوم الاعداء دائماً . اما الاتجاه الثاني فقد تبلور في تصور للإنسال يهدف الى انجاز التعبئة البشرية للوضعية الاقتصادية تلك المتسمة بالضحالة وبعدم الاستقرار . ومن هنا ، كانت ــ ضمن ظاهرات متعددة ــ ظاهرة تعدد الزوجات والاقبال على التوالد . بل وصل الامر الى درجة ان الرجل كان « يلقي بزوجته بين ذراعي غيره لتنال منه الولد ، وكان هذا يسمى : (نكاح الاستبضاع)(٨٠) » .

ان ذلك يضعنا وجها لوجه أمام الطابع المزدوج الذي ينطوي عليه الاله العربي الجزيري « عشتار » ، الوليد الالهي لإلهي القمر والشمس ، سين أو سين ــ المقه أو ود ، واللات . فعشتار هذا يمثل ، كما أشرنا في مكان سابق ، موازياً للالهة البابلية عشتار . وهو بذلك ، اله **الخصب** والحب والجنس . أما الوجه الآخر البارز فيه فيتمثل بكونه اله **الحرب** . فاذا ما علمنا انه ــ عشتار ــ قد مثّل ، على هذا الصعيد ، بكوكب الزهرة ، فان تفسير الأخذ به يغدو ممكناً . فهو يظهر صباحاً قبل شروق الشمس بثلاث ساعات ، اي في وقت كان يعتمد كاشارة لبدء العمل الحربي . اذ هاهنا يمكن مداهمة الأعداء بصورة تبقي على السرية (أواخر الظلام) ، وتستغل امكانية التحرك القابل للرؤية والضبط (بزوغ الشمس) في آن واحد(٨١) .

على ذلك النحو ، نكتشف أمراً على غاية الطرافة في شخصية « عشتار ــ الزهرة » . ذلك هو الوحدة العميقة العملية المباشرة بين الحب والحرب ، بين الخصب والعمل من أجل الحفاظ عليه ، بين الجنس وتحقيق مقوماته الاقتصادية . ولعلنا نضيف أن العمل الحربي يمثل ، على هذا الصعيد ،

---

(٨٠) عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسي للدولة العربية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٤ . ويشير نفس المؤلف (على نفس الصفحة) الى ان « لبيد بن ربيعة نكح خمسمائة امراة من نساء بني عامر » .

(٨١) قارن ذلك ب: يوسف الحوراني ــ البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص٢٢٣

وجهاً من أوجه القوة البشرية ، مثلها في ذلك مثل العمل الجنسي . مع الاشارة الى أن هذين كليهما ينطلقان من مواقع الحفاظ على الوضعية الاقتصادية القائمة والدفاع عنها .

والذي يثير النظر في ذلك هو ظهور عشتار الهاً ذكراً – وقد رأيناه لدى الاكاديين وغيرهم الهاً مؤنثاً – . ان مثار الاهتمام هنا يكمن في ان « عشتار » العربي الجزيري يمثل وضعية من التطور الحضاري التي تتحدد ، بواحد من وجهيها ، بشخصية حضرية زراعية تتساوى وتتوازى مع الوجه الآخر منها ، وهو العلاقات الرعوية (الاقتصاد الطبيعي) . فكأنما نحن ، في هذه الحالة ، أمام مرحلة انتقالية تمثل الجديد عبر المحافظة على القديم القوي .

أما عشتار الاكادية فلم تكن هي التي اضطلعت بمهمة التمثيل الحضري الزراعي . ان « دموزي – تموز » هو الذي فعل ذلك ، دون ان تتاح له امكانية الاطاحة بدور عشتار .

والطريف أن المراة ، التي لم تظهر في ذلك الحقل كقيمة انسانية جديرة بالاعتبار ، ظلت تمثل قيمة جنسية على غاية الاهمية والحساسية والخطورة في الذهنية المعنية هنا . وقد ظهرت هذه القيمة تحت اسم « العرض » الذي يجب أن يصان ويدافع عنه ، في كل الظروف وبكل الاسلحة . ولعل تفسير ذلك هو أن عهد الأمومة ظلت له أصداء وامتدادات في الوضعية الجديدة (الأبوية) أولاً ، وأن عقيدة الخصب ، التي بقيت قائمة بأشكال وصيغ جديدة متميزة – حضرية – ، تقتضي الضرب على وتر الجنس ثانياً . من طرف آخر ، الملاحظ أن الجنس (الانثوي) يفقد قداسته مع نشوء مرحلة الابوة وهيمنتها احياناً وبصور مختلفة . أي ان « الجنس » يفقد هنا ما كان يمتلكه في المرحلة الطوطمية (الأمومية) من قداسة والوهية ، ليحتفظ بوجوده أساساً متوسَّطاً وغير مباشر (أي مسيساً) للوجود الاجتماعي الزراعي الحضري الجديد . ومن هنا ، ندرك تلك « المقارنة » التي أتينا عليها بصفتها وضعية تاريخية .

ويذكر الكلبي ان العرب كانت « تسمي بأسماء يعبدونها ... فيها : (عبد ياليل) و (عبد غنم) ...(٨٢) » . فاذا ما تقصينا مدلول هذه الاسماء، اتضح لنا أن هنالك علاقة وثيقة بينها وبين عبادة الجنس ، تلك التي ظلت قائمة على نحو مفصح عنه ، أحياناً ، حتى نشوء الاسلام ، وعلى نحو مستتر مشذب (حضاري) فيما بعد ذلك . فلقد تعرفنا الى « ايل » بصفته ابا لـ « بعل » ، والى هذا الاخير بصفته أحد تجليات ايل ، وعرفنا أن الاسمين عبرا عن الخصب الجنسي الكوني . واذا ما واجهنا هنا اسم (عبد ياليل) ، فاننا نكون ، ثانية ، في اطار هذه المسألة . وكذا الامر فيما يتصل بالاسماء الكثيرة التي برزت في مراحل متعددة من التاريخ العربي ، واكتسبت « مشروعية دينية منظرة » لدى الاسلام لاحقاً . من هذه الاسماء اسماعيل ، عزرائيل ، ميكائيل ، جبرائيل الخ ...

ومما يدعم ذلك الموقف « الجنسي » السمات التي كانت « العائلة الأغنية » لدى « البربر » في المغرب العربي . فهذه العائلة ، بصفتها جزءاً من تجمع عائلي « مغني » — هو في أساس الأمر احد اشكال المشاعة القروية — ، تحتفظ باستقلال نسبي ازاء دولة المدينة المنضوية تحتها والمؤلفة من قبيلة أو من عدة قبائل . في تلك العائلة سادت ظاهرة تعدد الزوجات ، بحيث كانت كثرة الولادات خارقة للعادة . « وما قيل من أن النساء كن مشاعات بينهم انما هو اسطورة ربما استمدت وجودها مما كان يتمتع به ملك لقبيلة شرقية الوطن من حق افتراع الأبكار ليلة عرسهن ، ومن عادة البغاء المقدس ... ذلك ان البدائيين يعتقدون أن قران الازواج جسدياً يجب أن يتم حسب طقوس مضبوطة لضمان خصوبة الارض والبشر والحيوان(٨٣) » .

هاهنا نواجه جانبين لمسألة واحدة ، هي الاخصاب الجنسي . أما **الجانب**

---

(٨٢) أ. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٠ ،

(٨٣) شارل اندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨ .

الاول منهما فيتمثل بحق سيد القبيلة ، الملك الالهي ، في أن يفترع الابكار ليلة العرس . ذلك أن هذا يعبر عن حضور الملك الالهي في الكون كله بقصد إخصابه وحثه على الاخصاب .

والحق ، أن هذا الوضع يتحدر من مراحل « الملوكية الالهية » أو « الالوهية الملوكية » ، التي برز فيها الاله ملكاً والملك الهاً . ذلك أن من شأن هذه الملوكية **الالهية** أن تطرح نفسها روحاً للعالم وقيماً عليه ومبدعاً لقواه الفاعلة المخصبة . وقد لاحظنا ذلك ، على سبيل المثال ، في الحالة التي مثلتها الملكة المصرية حتشبسوت، تلك التي اكتسبت حق الملوكية نتيجة للتدخل الجنسي ،الذي تم بين أمها والاله . والمثال هذا وان لم يكتسب أبعاده كاملة لدى جميع أقوام العالم العربي القديم وعلى صعيد العلاقة بين الملك الاله من طرف وافراد الشعب من طرف آخر فاننا نلاحظ وجوده خصوصاً في الحالة التي يمثلها جلجامش في الملحمة الاسطورية المدعوة باسمه .

في الاسطورة المذكورة لعلنا نتبين احدى البدايات الكبرى لنشوء تصور « حق الليلة الاولى » في التاريخ العالمي . فوفق ذلك،يجد الملك الاله أن من حقوقه الشرعية « الاخصابية » أن يدخل على كل عروس ليلة « دخلتها » فيفترع بكارتها ، مقدماً اليها ، بذلك ، قدرة « الهية » على الاخصاب والتفتح . نقرأ في الاسطورة ما يلي :

بعد أن خلق جلجامش ، واحسن الاله العظيم خلقه
حباه « شمش » السماوي بالحسن ، خصه « أدو » بالبطولة
ثلثان منه اله ، وثلثه الباقي بشر
ولكن جلجامش هو راعي « اوروك » السور والحمى
انه راعينا : قوي وجميل وحكيم

لم يترك جلجامش عذراء لحبيبها ، ولا ابنة المقاتل ولا خطيبة البطل
هو راعيهم ولكنه يضطهدهم ، وهو قوي وجميل وحكيم
ان جلجامش لم يترك عذراء لحبيبها ، ولا ابنة المقاتل ولا خطيبة البطل(٨٤)

ولعلنا نتبين ذلك « الحق في الليلة الاولى » لدى العرب اللاحقين في الجزيرة العربية وبصورةٍ ما دخل التاريخ تحت اسم « وأد البنات » . ان هذه الظاهرة ، التي انتشرت لدى بعض القبائل العربية خصوصا ، لا يمكن فهمها من موقع اسباب ودوافع اقتصادية ادت اليها فحسب . انما كان للوضعية الذهنية الاسطورية دور ملحوظ في ذلك . فلقد اعتقدت تلك القبائل انه من الواجب تقديم البنات للاله الاعظم . اذ انه هو الأحق بهن ، طالما انهن « بناته »(٨٥) .

ان تصور « البنوة » ، هنا ، يجسد صيغة أخرى من « حق الليلة الاولى » ، وان على نحو آخر . فانطلاقا من أن « البنت » تعني — في هذا السياق — أيضاً « الزوجة » أو «الاخت » ، كما مر معنا في موضع سابق من هذا البحث — فان الاله (الأب) يغدو مخولاً باقتراع ابكار هذه الزوجة أو البنت أو الاخت . وهذا ، ضمن منطوق الذهنية التي نحن بصددها ، يمثل عملية التواصل بين الفاعل والمفعول . وجدير بالاهتمام ، هنا ، ان عملية وأد البنات ذوات السادسة من العمر تتصل اتصالا وثيقا بتصور « الاضحية الفضة » لمن خلق هذه الأضحية .

ولقد مهد لتلك العملية في الجزيرة واقع ان بعض القبائل العربية هناك كانت تؤله مشايخها وزعماءها(٨٦) . وهذا يلقي ضوءاً على استمرار الاهتمام

---

(٨٤) طه باقر : ملحمة كلكامش ... — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٨٥) انظر : احمد كمال زكي — الاساطير ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٥ .

(٨٦) انظر حول ذلك كتاب بروكلمان History of the Islamic Peoples, London, P. 8.

اما احمد كمال زكي ، الذي يشير الى هذا المرجع الاخير ، فيعلق ان « من الادلة التي نسوقها على ذلك تاليه بعض القبائل — الى ما قبل ظهور الاسلام — ملوكهم وكهانهم الذين تمتعوا

←

المركز بالجنس (الانثوي) بصفته التعبير عن الخصب الكوني (الالهي) ، ولكن عبر الاقنية الملكية الذكرية المهيمنة **سياسياً** في وضعية اقتصادية تبرز الزراعة فيها عنصراً من العناصر الاقتصادية الأساسية .

أما **الجانب الثاني** من المسألة ، التي نحن في معرض البحث فيها (مسألة الاخصاب الجنسي) ، فيتصل بظاهرة البغاء المقدس . فهذا الاخير ، الذي نواجهه في كل المناطق العربية القديمة ، يجسد امتدادا لحق الملك الالهي في افتراع الابكار . ذلك لأن القيام بفعل جنسي من قبل البغايا المقدسات ، من شأنه أن يحث الطبيعة الالهية أو الإله الطبيعي على الجنس (الخصب) ، وأن يساعد من ثم على تجاوز مراحل العقم (القحط) البشري والحيواني والطبيعي (الزراعي) . وهذا يعني أن « البغاء المقدس » يمثل هنا ، بدوره ، أحد مظاهر « الاضحيات » الالهية التي من أهدافها التواصل بين الفاعل والمفعول ، أي بين الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً .

والحق ان الجانبين المأتي عليهما ينطويان ، مجتمعين ، على ثلاثة أبعاد لها أهميتها الخاصة في الذهنية المعنية هنا . البعد الاول فلسفي ، والبعد الثاني سياسي ، أما الثالث فاقتصادي اجتماعي . فعلى الصعيد الاول ، نواجه وحدة الوجود بأفق طبيعي مادي (بدائي ، بمعنى وظيفي نفعي مباشر) . وعلى الصعيد الثاني ، نتبين الحق الالهي

بصفات الرئيس ، وبعض الكهان يكونون مع الملوك .. وكان كاهن بني أسد يخاطب الناس في يوم حجر بقوله (ياعبادي) . وجاءت بكر بكاهن معمر جعلوه رئيساً لهم في يوم (الزوربن) ثم الهوه وادوا له طقوسا خاصة ، وبعضهم رجع بعمر رئيسه الى ايام عاد وارم فقال الشاعر :

جاءوا بزوربهم وجئنا بالاصم
شيخ لنا من عهد عاد وإرم

ولما مات عامر بن الطفيل – وقد عاش متكهنا – جعل أهله حمى لقبره على ما يورد الاغاني ، وقد ذكر Smith انه كان لكليب حمى مقدس كالحرم ، وقد دارت بسبب انتهاكه حرب البسوس » . (أحمد كمال زكي : الاساطير ... – نفس المعطيات المقدمة سابقا ص٧٠)

المقدس في الحكم . واخيراً ، على الصعيد الثالث ، تتضح الوحدة المتمايزة للمجتمع ذي الاسلوب الانتاجي الزراعي (المشاعي القروي) .

ذلك كله ، اذن ، يجعلنا نمسك بالمسألة المعنية من مواقع هامة لها ، ويتيح لنا فهم تلك التقاليد والطقوس ، التي كانت ترافقها وتتداخل بها ، مثل « البغاء المقدس » و « التضحية » و « الكفارة » و « التقدمة » و « العيد » و « الزواج المقدس » . فهذه ، جميعاً ، **وظفت** (سيست) في خدمة الأهداف الاخصابية الجنسية ، اي الاقتصادية الزراعية . وبذلك ، فانها مثلت وجهاً من أوجه التحفيز الاقتصادي ، بالرغم من أن جانباً كبيراً منها اكتسب ، في منشأه بالأصل أو في سياق التحولات التي خضع لها ، طابع الخديعة واللصوصية والاحتيال والابتزاز من قبل الكهنة والموظفين البيروقراطيين الكبار والمتوسطين تجاه الفلاحين والعبيد .

واذا ما كان الأمر على ذلك النحو ، فان القول يصبح صحيحاً بأن تلك التقاليد والطقوس لم تبق في حدود كونها احد أوجه التحفيز الاقتصادي (الزراعي) ، بل انها هي نفسها تحولت الى أحد الشرايين **الاقتصادية** في أيدي أولئك الكهنة والموظفين البيروقراطيين الكبار والمتوسطين، ومن ورائهم وامامهم جميعاً الملك الالهي أو الملك الاله .

نستطيع أن نتبين الاتجاه الأساسي العام لتلك التقاليد عبر معالجتها من احد مداخلها ، وهو « التضحية » . فحسب الذهنية الاسطورية العربية ، بوسع الانسان ان يحقق تواصله واتحاده مع الطبيعة الالهية من خلال أقنية متعددة ، منها « التضحية » . ويمكن اعادة كل تلك الاقنية الى جذر واحد لها ، هو « العبادة الجنسية » . ضمن التصور الأساسي لهذه « العبادة » ، تبرز التضحية بصفتها تحقيقاً للعلاقة بين الانا والانت — الطبيعة الالهية — ، ودفعاً لها باتجاه التعميق والشمول .

وبصورة عامة ، يمكن القول بأن التضحية تتلخص بهبة البواكير من كل

شيء ، من الجنس والأبناء والغلال الزراعية والحقول (البعلية) الخ . . وبذلك ، فنحن هنا ازاء مبدأ واحد ينسحب على كل المظاهر الكونية . فتقديم البواكير من كل شيء هو ضمان لاستمرار الوجود كائناً فاعلاً وفق مبادئه « الحسية » الخلاقة ، وحث لعملية الاستمرار هذه . انطلاقاً من هذا التصور ، مورست أشكال متعددة من التضحيات ، التي اكتسب البعض منها صوراً فاجعة .

فالى جانب تقديم البواكير من البنات هبات للآلهة الطبيعية بصورة نذور لها أو حث لها لفعل شيء ما ، توجد كذلك طقوس أخرى تدخل في هذا الحقل من المسألة ، مثل الختان والامتناع عن الجنس من قبل الكهنة ورجال الدين ، وذلك عبر اخصائهم .

واذا ما وجهنا انظارنا بمزيد من التكثيف والتدقيق نحو المغرب العربي ، فاننا نلاحظ وجود ظاهرة فاجعة من ظواهر التضحية ، وهي تقديم الاطفال ضحايا في سبيل الآلهة ، بغية تحصيل العون في أمر ما ، أو النصر على الاعداء ، أو بهدف تطهّري . واذا كانت هذه الظاهرة قد برزت وتضخمت لدى القرطاجيين ، فان ظروف نشوئها كانت متوافرة في الحقل الجغرافي العربي القديم بكامله(٨٧) .

---

(٨٧) في المغرب العربي نفسه « كان للمعتقد البربري اتصال عظيم بمظاهر الطبيعة .. كالاجرام العلوية ، فالكواكب عندهم مقدسة كما أن الثور والكبش والتيس والافعى والبوم والحمام والسلحفاة والضفدع والقرد والهر هي عندهم رموز مؤلهة . كذلك كما أن للكهوف والمغارات عندهم مقاماً رفيعاً بسبب ما يعتقدون من حلول الارواح بها ، فهم يتبركون بما فيها من مياه ساخنة أو باردة ويقربون لها القرابين البشرية متوسلين اليها في قضاء حوائجهم . وان من واضح الادلة على تقديس البربري للحيوان ذلك الرسم الذي عثر عليه في قرية (الزناقة) بحدود الجزائر الجنوبية ، بين بني ونيف وواحة الفيقيق من مقاطعة وهران وهو يمثل الرب آمون (عمون دع) أحد الآلهة المصريين ، وهو على صورة كبش تحيط به الهالة » ، (عبد الرحمن بن محمد الجيلاني : تاريخ الجزائر العام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٩ ـ ٦٠) .

كانت التضحيات البشرية تقدم في قرطاجة على نوعين ، واحد يتصل بالاعداء ، وآخر يتعلق بالقرطاجيين انفسهم . فعلى الصعيد الأول ، نلاحظ أن تقديم الاعداء قرابين لآلهتهم (اي القرطاجيين) او انتقاماً منهم ، كان امراً مألوفاً . « فقد ذبح أحد القواد (القرطاجيين) المنتصرين في صقلية ثلاثة آلاف من أعدائه قرباناً في المكان الذي قتل فيه جده(٨٨) » . أما على الصعيد الذاتي ، فقد كان القرطاجيون يقدمون الى آلهتهم طفلين ذكرين على الاقل كل سنة بعلم من الدولة : بل وتحت اشرافها . ويحدثنا المؤرخون ، مثل ديودور الصقلي ، انه في حالات الاضطراب والهلع والتأزم السياسي الخارجي كان رقم الضحايا القرابين يبلغ المئات ، كما حدث مثلاً اثناء غارة اغاثوكل عليهم . أما « بعل حمون » ، اله قرطاج الكبير ، اله الخصب ، فقد كان الموقد الذي كان يبتلع تلك الضحايا ويغيبها في جوفه الناري الملتهب . وقد وصف « فلوبير » حركة هذا الاله المرعبة قائلاً : « وكانت حركة اليدين القلزويتين في تزايد . واصبح لا سبيل الى توقفهما ، فما تكاد تصل الضحايا على حافة الفتحة حتى تزول كما تتبخر قطرة الماء من على صفيحة محمرة ناراً فيتصاعد دخان ابيض في الحمرة القانية » . ولكن تلك النار الالهية كانت تسأل دائماً هل من مزيد ؟ ! (٨٩) .

في تلك الوضعية من التضحية ، نتبين أمراً له دلالته الخاصة بالنسبة الى تصور « الجنس الكوني المبدع » ، في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . ذلك يقوم على أن التضحية البشرية عموماً ، وبالطفل ، الابن بالذات على نحو خاص ، مثلت وجهاً من أوجه تقديم الطاعة وطلب الغفران والتكفير عن الخطايا . وكل ذلك أريد له أن يصب في ينبوع واحد ، هو اعادة بناء الكون وترميمه من خلال اقتطاع جزء منه ، والتضحية به . فالطفل **الابن** يمثل ، هنا ، امتداداً طبيعياً جنسياً لابيه . ومن

---

(٨٨) شارل اندري جوليان : تاريخ افريقيا الشمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٠ .

(٨٩) انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢١ .

ثم ، فهو ، بصفته الضحية ، لا ينفصل عن المضحى به . فكأنما نحن هنا أمام بعدين لموقف واحد . فالطاعن هو الطعين ، وكلاهما يجسد عملية التضحية من أولها الى آخرها .

ان التضحية بالجنس والحب والخصب ، هي استدرار للجنس والحب والخصب ، وحث عميق عليها جميعاً . هاهنا نواجه ، مرة أخرى ، التشابك الكلي بين الذات والموضوع : بين الذات الممثلة بـ « المُضحّي » من طرف والموضوع الممثل بـ « المُضحّى به » من طرف آخر أولاً . وبين الذات الممثلة بـ « المضحي » و « المضحى به » مجتمعين من طرف ، والموضوع الممثل بـ « الطبيعة الالهية » المقدمة اليها الاضحية من طرف آخر ثانياً . وهذا كله ، دونما اغفال ، للحظة واحدة ، للمعطى الطبيعي المباشر التالي ، وهو أن هذه الطبيعة لكي يُتعامل معها وبها ، لا بد من اكتشافها وفهمها والاحاطة بها ، وبالتالي لابد من الاعتراف الضمني الأولي البدئي بكيانيتها المستقلة نسبياً عن المُضحي والمضحى به .

ان الفكر العربي ، في العصور المعنية هنا ، لا بد وأن يكون قد حصد الثمار التي تولدت عن تلك الوضعية . فلقد تبلورت آفاقه البنتيئية (التوحيدية الوجودية) على أساس من التصور الطبيعي المادي . نقول ذلك ، ونحن نعلم أنه مر على طريق طويل من الممارسات التي يخيل الينا الآن أنها جزء من موقف وحشي رهيب .

ومما يثير الانتباه ، في هذا السياق ، الوجه الطبقي من عملية اختيار الأطفال الضحايا . هذا نتبينه مما يرويه لنا ديودور الصقلي : « عندما حاصر (اغاثوكل) ، طاغية صقلية ، قرطاجة (في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد) عاد القرطاجيون الى عاداتهم القديمة بتقديم أفضل أطفال عائلاتهم ، أضحيات للاله (كرونوس) . ولكن بعضهم اشترى أبناء غير أبنائه وقدمهم للتضحية . وقد جرى تحقيق بالموضوع . فانكشف الأمر واسرع القرطاجيون الى اصلاح هذا الخطأ ، فاختاروا مئتي ولد من أحسن نبلائهم . وضحوا بهم في حفلة علانية . وهكذا تمت التضحية بأكثر

من ثلاثمائة طفل(٩٠) » .

ولا بد من القول ، هنا ، أن تقليد تقديم القرابين البشرية ظهر في كل مناطق العالم العربي القديم . فهو لم يشكل في هذه المنطقة أو تلك من العالم المعني استثناء . لقد رأيناه في ما بين النهرين مجسداً -مثلاً- بالحالة التي تمثلت بالممثلين الذين كانوا يملئون ادوارهم المسرحية الفاجعة فعلياً . وفي وادي النيل بصيغة دفن الاحياء مع الاموات ، وفي الجزيرة العربية بصورة وأد البنات ، وفي الشام بشكل القرابين الالهية ... بيد أن ذلك التقليد كان عليه ، ضمن مقتضيات الاوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية التي كانت تستجد في المناطق العربية المعنية ، أن يعدل من أشكاله وصيغه . فاكتسب ، مثلاً ، شكل الاضاحي الحيوانية والاعطيات والهبات المالية أو الغذائية ، وغير ذلك من هذا القبيل .

هاهنا ، نتبين فكرتين وسمتا المجتمع العربي القديم بقوة ، هما فكرة الوحدة وفكرة التمايز (التضاد) — وقد كنا قد واجهناهما في أسيقة متعددة من الذهنية العربية المعنية هنا — . أما فكرة الوحدة فتمثل انعكاساً لوضعية المشاعة القروية الموحدة أو لوضعية المجتمع المتكون من مجموعة من هذه المشاعات . فاذا ما كان خطر ما يهدد المجتمع من خارجه ، فان الجميع يجدون أنفسهم مدعوين الى التماسك الداخلي . وهذا ما حدث في حالتنا التي نعالجها هنا .

---

(٩٠) ديودور الصقلي : المكتبة التاريخية ـ ٢٠ : ١٤ .

ذلك ما يتصل بالحديث عن فينيقيي «المغرب العربي » . اما ما يقال عن القرابين لدى الكنعانيين عموماً ، فهو التالي : « كانوا يقدمون القرابين ، وكانت أحياناً من البشر ، وكانوا يؤدون دائماً ما عليهم من مال على اختلاف انواعه . وفي الاوقات المهمة من العام الزراعي ، أي عند بدء الحرث وعند بداية الحصاد وانتهائه تقام محافل مشهورة . وكانت كل هذه الشعائر والفرائض ترمى الى معاونة بعل في القيام بعمله . وكثيرا ما كان يساعد بشعيرة قوامها الفجور تنطوي على عناصر من السحر الذي يستحوذ على العاطفة » . (جون . ا. هامرتن : تاريخ العالم ـ ترجمة ادارة الترجمة بوزارة المعارف العمومية مصر ، دون تاريخ اصدار ، العدد ١٤ ، ص ١١٥) .

لقد كان حصار اغاثوكل لقرطاجة خطيراً ، بحيث كان من الطبيعي ، بالنسبة الي القرطاجيين ، أن يلجأ الى تقديم الضحايا التي من شأنها أن تخفف من وطأة الكارثة ، أو أن تزيلها . ولكن فريقاً منهم ، ممن تميز في مواقعه الاقتصادية والاجتماعية ، اشترى أبناء آخرين وقذف بهم الى المحرقة . كان هذا الموقف صريحاً واضحاً في خيانته لـ « الوحدة الوطنية » ، التي ترتفع على التناقض الطبقي الداخلي في حال التهديد الخارجي . وبطبيعة الحال ، كان مثل ذلك الموقف تعبيراً عن الحدود النسبية لفكرة « وحدة » المجتمع ذي الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي .

أما فكرة « التمايز ــ التضاد » ، فقد ظهرت تعبيراً عن الوضعية الطبقية ، التي حددت العلاقة بين المشاعات القروية والسلطة العليا ، الاريستوقراطية البيروقراطية . ولكن ، وكما أظهرنا في مكان سابق ، فان لهذا التمايز ــ التضاد حدوداً تبقى دون الصراع . وذلك بسبب من أن الطرفين ، الطبقة الفلاحية والطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية كان لهما مصلحة في الابقاء على العلاقات الاجتماعية الاساسية ، القائمة على « الملكية » و « الحيازة » .

ان في فكرة « الوحدة » ، كما تظهر في النص السابق وفي الاتجاهات الرئيسية للذهنية العربية القديمة عموماً ، خطاً ناظماً يكمن في وحدة الفعل الاقتصادي الطبيعي (الزراعي) ، الذي يبرز بوصفه نشاطاً جنسياً خالقاً ، أي مسيساً مؤنسناً . وهذا ما ركزت عليه الطبقة الاريسوقراطية البيروقراطية ، وحاولت أن تظهره على أنه الوحيد الحقيقي في المجتمع . بصيغة أخرى نقول ، ان « الخصب » و « الحب » و « الجنس » اظهر على أنه « الخير » عينه . بينما اعتبر « الشر » مرادفاً للفعل الاجتماعي المناهض لكل ما من شأنه أن يدعم ذلك الخير . وعلى هذا ، فاذا ما حدث أن قام الفلاحون بانتفاضة أو تمرد أو مقاومة سلبية أو ايجابية ، فان هذا كان كفيلاً بأن يكون محط ادانة كونية « جنسية » .

هاهنا تُردّ فكرة « التمايز ــ التضاد » الى حقل « الاعداء الكونيين » .

ويغدو هؤلاء ، على هذا النحو ، الموضوع المستهدف تدميره من قبل القوى الكونية الايجابية ، قوى الخصب والحب والجنس . في هذه النقطة ، بالضبط ، تكتشف واحداً من اهم المسوغات الايديولوجية (الاسطورية) لعمليات التدمير والتحطيم ، التي كانت السلطة الاريستوقراطية البيروقراطية تواجه بها الانتفاضات والتمردات الفلاحية والعبيدية اليائسة ، (وسوف نأخذ بعين الاعتبار هذه النقطة ، حينما نأتي على الوجه الايديولوجي ـ الاسطوري لأدب المقاومة الاسطوري في المجتمع العربي القديم) .

★ ★

والآن ، لعله من الضروري ان نعود ، في سياق ما قدمناه أخيراً من أوجه لقضية الخصب والاخصاب الجنسيين ، الى طقس « الزواج المقدس » . ذلك أن هذا الأخير من شأنه أن يكثف حقل الرؤية الى تلك القضية ، ويتيح لنا الامساك بأحد مفاتيح الفكر (الذهنية) العربي القديم .

في معرض الحديث عن « طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد » والمقارنة بينهما ، يوجز صموئيل ن. كريمر نظرية (ثيوفيل ميك) على هذا الصعيد ، ويعلن موافقته على نقاط أساسية فيها . فهو يكتب : « ان (نشيد الانشاد) أو جزءاً كبيراً منه في القليل شكل معدل ومصاغ صياغة تقليدية لطقس عبري قديم يقام احتفالا باتحاد وزواج الاله ـ الشمس والالهة ـ الأم . وكان هذا الاحتفال قد ازدهر في ما بين النهرين منذ القدم . ان هذا الزواج المقدس كان جزءاً من شعائر الخصوبة التي انتحلها البدو العبرانيون من جيرانهم الكنعانيين المتحضرين ، الذين كانوا قد استعادوها من شعائر تموز ـ عشتار الاكدية والتي هي شكل معدل لشعائر دموزي ـ انانا السومرية(٩١) » .

ان طقوس « الزواج المقدس » نجدها في كل مظاهر الذهنية العربية الاسطورية ، وان كانت قد برزت في بقعة عربية أكثر من أخرى ، واكتسبت

---

(٩١) صموئيل نوح كريمر: طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ص٦٦

هذه الصيغة هنا دون اكتسابها هناك . انها طقوس تتصل اتصالاً وثيقاً ومباشراً بطبيعة الوضعية الجغرافية الاقتصادية ، التي سادت هناك . أما ما سماه ثيوفيل ميك انتحالاً لشعائر الخصوبة الكنعانية من قبل البدو العبرانيين ، فهو ، بالتعبير التراثي ، استلهام تراثي وصل الى درجة التبني التاريخي ، المقترن بتزوير وتشويش للاصول التاريخية الخاصة بنشيد الانشاد .

ان ما يهمنا من ذلك يتلخص في ثلاثة أوجه تمثل ، مجتمعة ، بعداً من أبعاد « ذهنية الجنس » العربية . الوجه الأول هو التفاؤل التاريخي . أما الوجه الثاني فيتجسد بكونية الحدث (الزواج) . أخيراً الوجه الثالث ، ويتحدد بموسمية هذا الحدث .

أما ما يتصل **بالتفاؤل التاريخي** فاننا نجده يبرز بصور جذلى ، تنم عن اهمية الحدث المتوقع ، أو الذي جرى توقعه . وما هذا في حقيقة الأمر ، الا تعبير عن اكتشاف عملية التحول في الظواهر الطبيعية الجغرافية (الزراعية) ، التي يمكن رصدها عبر التقويم (الرزنامة) . وبصيغة أخرى نقول ، ان الاهتمام المبدئي المركز بالرزنامة يعكس أبعاد ذلك التفاؤل التاريخي ، ويعبر عنه بعمق .

ان الحبيبة (انانا) تخاطب حبيبها (دموزي) ، ناظرة اليه على أنه هو والحياة صنوان :

مجيئك هو الحياة :
مجيئك الى بيتنا وفرة ،
الرقود بجانب [ك] أعظم فرحة لي(٩٢) .

وهي بسبب من ذلك ، بسبب من انه هو نفسه الحياة . فانها تحبه أبداً . هذه « الأبدية » هي محور التفاؤل التاريخي . فالحبيبة واثقة من أن الحدث يقع (سيقع) دائماً :

---

(٩٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ٧٠ .

رجـل الشهد ، رجـل الشهد يجعلني ابدآ حـلوة ،
سيدي رجـل ـ شهد الآلهـة ، مفضل امه ،
الذي يده شهد ، الذي قدمه شهد ، يجعلني ابدآ حـلوة ،
الذي يجعلني حلوة . . السرة [؟] مفضـل امه ،
. . . احـلى سيقان ، انه خس قرب الماء مزروع(٩٣) .

ووضعية التفـاؤل والسـعادة تعـم « الكون » كله ، حين تظهر الملكة الجليلـة انـانا :

الراعي الامين ذو الاغاني العذبة ،
سينشد لك اغنية مدوية . . ،
أيتها الملكة الجليلة يا من تجعلين كل شيء حلوا ،
انانا ، انها ستجلب البهجة لقلبك .
ايتها الملكة الجليلة ، حين تدخلين الحظيرة ،
انانا ، تبتهج الحظيرة بـك ،
يا عبدة الهيكل ، حين تدخلين الحظيرة ،
تبتهج الحظيرة بـك . . ،
الحظيرة المقدسة تمتلىء بسببك قشدة ،
في الحظيرة هناك ابتهاج(٩٤) .

ان عملية التواصل بين الماضي والحاضر ، تلك التي تبلورت على اساسها تجربـة الانسـان بالازمنة ، اي بـالتعاقب التـاريخي ، هـي التي فتحت آفاق المستقبل أمامه ، ومكنت لتصور التفاؤل التاريخي في حياته . وجدير بالذكر أن هـذا الاخـير هو تفاؤل ذو افق **دائري** . ومن هنا ، فهو مقترن

---

(٩٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٩٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ٧٣ .

بتصور « **العود الابدي** » : فالخصب بعود ، حيث يحل موسمه . وكذلك العقم (القحط) .

ومن الراجح ان ذلك كان مشروطا ومحددا بشروط وحدود المجتمع المغلق والمكتفي ذاتياً . فهو يعيد انتاج نفسه وفق الاحتياجات والمعطيات التي تتولد تباعا . هذا بغض النظر عن الاستثناءات التي تقتحم حياة الناس ، فترغمهم على الدخول في وضعية لم يكونوا قد تعودوا عليها . مثل ذلك ما يحدث أثناء التأزم الطبيعي ، كأن يحل قحط أو فيضان . بل لعل هذه الاستثناءات أسهمت في توطيد تصور الحدث المركزي ذي السياق الدوري المنتظم ، وذلك حيث خلقت الاحساس بضرورة تدخل الآلهة ليعيدوا الامور الى نصابها(٩٥).

وبذلك ، فبوسع الباحث ان ينظر الى طقوس « الزواج المقدس » على انها انطوت على وظيفتين . الاولى هي القيام بدور ناظم أو ضابط للزمن الزراعي ، بحيث أن تلك الطقوس جسدت أحد أشكال التعبير عن نشوء « التوقيت » و « التقويم » ، أي « الرزنامة » . أما الوظيفة الثانية فقد كمنت في تعبئة البشر بتصور التفاؤل التاريخي ، ذلك الذي يتحدد ، كما لاحظنا ، من خلال حركة « العود الابدي » . وهنا ، بالذات ، نتعرف على أحد الجذور الاساسية لنشوء وازدهار ظاهرة « التنبؤ بالغيب » والاهتمام بحركة الافلاك لدى الاكاديين وأهل وادي النيل خصوصا ، ضمن العالم العربي القديم . اذ من شأن ذلك ان يسهل عملية ضبط تلك الحركة الخاصة بـ « العود الأبدي » . وهذا ما لاحظه رهط من المؤرخين والكتاب القدماء ،

---

(٩٥) في هذا الشأن يمكن القول ، مع اليزابيت فان بورن : « من المحتمل جداً ان الزواج المقدس في الأصل ، كان يقام فقط ، عند الحس بضرورة تدخل الهي اساسي بسبب كارثة طبيعية ، كجفاف طويل الامد ، أو زلزال ، أو طاعون يفتك بالشعب ، حتى اذا ما اعطت هذه الاستغاثة مساعدة الهية ، اعتقد انها نتائج مرضية ، أخذت مثل هذه الحفلة تتكرر أكثر فاكثر حتى غدت مندمجة بطقوس العبادة » . (اليزابيت فان بورن : الزواج المقدس في الازمنة الباكرة لارض الرافدين ــ أوريانتاليا ١٩٤٤ ، م ١٣ ، ص ٣٧) .

واعتبروا الاكاديين والمصريين روادا كبارا له(٩٦) .

أما الوجه الثاني من « الزواج المقدس » ، الذي يدخل في أبعاد ذهنية الجنس العربية ويتمثل بـ « كونية » هذا الحدث ، فهو تعبير عن النظر الى هذا الزواج على انه مركز الفعل الكوني . ان الكل بالكل يتجسد في هذا الحدث الباهر ، الفريد . بيد أن فرادته هذه تمتلك حدودها ، وتتضح في اطار الوجه الاول من المسألة ، وهو التفاؤل التاريخي ضمن آفاق « عود ابدي » للحدث الطبيعي . هذا يعني أن تصوري التفاؤل التاريخي وكونية الحدث يتشابكان ويتداخلان ، بحيث أن الواحد منهما يشير الى الثاني ويعلن عنه .

هكذا نواجه الموقف الذي يتحد فيه الزوجان الالهيان ، انانا ودموزي ، فتتصاعد اناشيد الثناء والمجد من الالهة مخاطبة الحبيب :

لتكن حاكماً يجلب الايام السعيدة ،
لتكن عيداً يضيء الوجه ،
لتكن نحاساً ينير الايادي ،
تعال مع الشمس ، ابق مع الشمس

---

(٩٦) نورد على سبيل المثال ، ما كتبه الكاتب الروماني شيشرون بصدد ذلك ، وان كان قد طرحه في صيغة لا تفهم منها الدلالة الوظيفية لتصور « التنبؤ بالغيب » و « قراءة الفلك » الا بصورة غائمة وغير مباشرة : « فاذا التمسنا شاهداً ـ على ما اسلفنا ـ في الماضي السحيق ، وجدناه في الاشوريين ، فقد مكنتهم سعة السهول التي أقاموا في رحابها ، ومنظر السموات التي تمتد مكشوفة على مدى البصر في كل صوب ، من أن يلاحظوا مسالك الكواكب ، وان يرقبوا حركاتها ، فسجلوا ما ادته اليهم مشاهداتهم ، وورثوا الاجيال التي اعقبتهم ، ما تحمله حركات الكواكب من دلالات على حظوظ الناس . من ابناء هذا الشعب نفسه عرف الكلدانيون ... ، والمظنون انهم واصلوا ملاحظة المجموعة النجمية زمانا طويلا ، واستغلوا هذه المشاهدات في اقامة علم يمكنهم من التنبؤ بحظوظ الناس ، ومعرفة المصير الذي قدر لهم .

والمعتقد أن المصريين قد اكتسبوا بدورهم هذا الفن نفسه عن اجدادهم خلال ماض سحيق يمتد الى اجيال لا يكاد يحصيها العدد » . [شيشرون : علم الغيب في العالم القديم ـ مصر نشر مكتبة الآداب بالجماميز ، دون تاريخ اصدار ، ص ٣٥ ـ ٣٦] .

ليمهد الهك الطريق امامك ،
ليمهده حاملو السلال وحاملو الفؤوس أمامك(٩٧) .

وكذلك في مخاطبة الملكة حبيبها ، كما مر معنا :

مجيئك هو الحياة

وأثناء ظهور الملكة في الحظيرة :

أيتها الملكة الجليلة يامن تجعلين كل شيء حلوا ،
أيتها الملكة الجليلة ، حين تدخلين الحظيرة ،
انانا ، تبتهج الحظيرة بك ،
يا عبدة الهيكل ، حين تدخلين الحظيرة ،
تبتهج الحظيرة بك .. ،
الحظيرة المقدسة تمتلىء بسببك قشدة ،
في الحظيرة هناك ابتهاج .

ان كونية الحدث تتضح ، هاهنا ، بالعمق الاكثر والدقة الاصوب عبر التركيز على « **الحظيرة** » ، ومن موقع الانطلاق منها . فهذه تمثل ، في المجتمع الزراعي ذي الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي ، مركز الوجود الفاعل . اذ منها ينبثق هذا الوجود ، وبغيابها يغيب . ان القشدة واللبن والسمن والحليب والبيض تمثل ، ملتحمة بالماء وبالزبل ، مركز الحياة ومنطلقها . بل ان هذه الكونية « الحظيرية » تفصح عن سمتها الأهم في مثل التعريف الكوني الاخصابي (الجنسي) التالي المستنبط من بعض النصوص : بعل زبل ، أي ، سيد الخصب(٩٨) ، و « الزبل » هو الكون خصبا . ومن ثم ، فالحظيرة هي التجسيد الاوفى لهذا الزبل .

---

(٩٧) صموئيل نوح كريمر : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ٧١ ـ ٧٢ .

(٩٨) انظر : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٠٩

ذلك يسمح لنا بالقول بأن تصور « الكونية » ، هنا : ذو سمات زراعية جغرافية وبيولوجية جنسية . وهذه ، بدورها ، تشير الى سمات وحدود دولة المدينة ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي .

يبقى الوجه الثالث من « الزواج المقدس » ، وهو « موسمية الحدث » . فما يتم على صعيد الوجود الزراعي الجغرافي والبيولوجي الجنسي ، ذو طبيعة **متفردة ومعممة** ، في آن . انه يحدث مرة ، وكل مرة . وهذا من طبائع الامور في مجتمع يحمل تلك السمات ، التي أتينا عليها . فهو يحدث في موسم الحصاد ، حيث تنبعث الغلال اليانعة الناضجة التي طالما انتظرها الفلاحون المتعبون ، حتى الاعياء ، والكهنة والموظفون النهمون ، حتى الشره — وفي مقدمتهم الملك وحاشيته — .

انه يحدث ، حيث تضج الأرض بعبق الزهور ، والسماء بتغريد الطيور . انه يحدث ، حيث شذى الارز يبلغ الخياشيم ، الظافرة في المعركة مع الجفاف والقحط (العقم) .

ذلك نتبينه في خطاب الاثارة والاغراء والاغواء ، الذي وجهته عشتار الجميلة ، « الغادرة » ، الى جلجامش ، العائد من معاركه مظفرا :

خلال شذى الارز ستدخل بيتنا(٩٩) .
ولما تدخل البيت ستقبل العتبة والمقاعد قدميك .
وسيكون الملوك والاسياد والامراء خاضعين لك .
وسيجلبون لك غلال الروابي والسهول كضريبة .
الماعز لديك ستنتج ثلاثا والاغنام توائم .
وحمار الاحمال لديك سيفوق البغل .
وخيول عربتك ستكون مشهورة في السباق .

---

(٩٩) طه باقر يترجم هذا الشطر كما يلي (طه باقر : ملحمة كلكامش .. ـ نفس المعطيات القدمة سابقا ، ص ٦٠) :

عندما تدخل بيتنا ستجد شذى الارز يعبق فيه

وثور الفلاحة سوف لا يكون له منافس(١٠٠) .

فالعرس الالهي يحدث ، وفق ذلك النص ، أثناء المواسم الطيبة ، مواسم الخصب الجنسي (الطبيعي) والجنس المخصب . وهذا نستنبطه ، كذلك ، من معطيات اخرى ، تتمثل بتقديم الضرائب المتكونة من « غلال الروابي والسهول » ، ومن « الماعز والاغنام » ، وغير ذلك مما تجود به الطبيعة المزواجة بإنسانها وحيوانها ونباتها وباقي ظواهرها (ولا نقول بجمادها) .

واذا كان الأمر كذلك ، فان « العريس الالهي » و « العروس الالهية » يغدوان الحقيقية الكونية الكبرى . بهما يبدأ « النهار الجديد » بعد « ظلام طويل » . وبهما تحل « المعجزة »، فتقوم « القيامة » ويحل « الخلاص » ، حيث « يظهر المهدي المخلص » . هاهنا تفترع الابكار ، و « تحمل » الارحام. أن حجرات النوم تشهد ، اذ ذاك ، اجمل فصول الحب والجنس والخصب ، تلك التي تتخضب بـ « ماء الحياة ـ المني » و « الدم القاني ». هذه هي « الليلة الاولى » ، « ليلة الدخلة » ، التي يعلن فيها ، على رؤوس الاشهاد ، أن « الدم أصيل » وأن « الفرج المقدس » لم تمسه أيدي المردة دعاة الموت والقحط . ذلك كله تقدمه العروس « الخالدة » للعريس « الخالد » ، الملك شو ـ سين :

أيها العريس العزيز الى قلبي
ممتعة مسرتك ، عذبة ـ كالشهد
أيها الاسد ، العزيز الى قلبي
ممتعة مسرتك ، عذبة ـ كالشهد
« لقد أسرتني ، اقف مرتعشة بحضرتك
أيها العريس ، ستحملني الى حجرة النوم

...

« أيها العريس دعني أمنحك ملاطفاتي

---

(١٠٠) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٨٤ ـ ٨٥ .

أيها العذب الغالي ، بالشهد سأغسل [؟]
في حجرة النوم الملأى بالشهد
...
« أيها العريس ، لقد نلت مني متعتك
خبر امي ، فسوف تعطيك اطعمة شهية
خبر أبي ، فسوف يمنحك هدايا
« ...
أيها العريس ، نم في بيتنا حتى الفجر
قلبك ـ انا اعرف اني أفرح قلبك
« أنت ، لأنك تحبني
سيدي الاله ، سيدي جنيي الطيب ...(١٠١)

هكذا تتضح أمامنا السمات المركزية « للزواج المقدس » بقطبيه المقدسين: العريس والعروس . وبها تتضح ، كذلك ، بعض سمات الذهنية العربية الاسطورية . فهذه الاخيرة تبرز ، ضمن هذا الحقل ، بمثابتها « **منهجاً** » ، يستضيء به الانسان في سياق فهمه للطبيعة ولنفسه ، كما يوظفه باتجاه حث هذه الاخيرة على إحداث ما من شأنه أن يغني حياته ويخصبها . وهذا ينطوي على بعدين ، واحد ذهني وآخر عملي فعلي . بل ان البعد الثاني ، العملي الفعلي ، كان ، في مراحل متعددة من تاريخ الفكر (الذهنية) العربي القديم ، يتجسد بسلوك طقسي مباشر ، غالبا ما كان ينتهي بموت الممثلين .

---

(١٠١) صموئيل نوح كريمر : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٨ . ولقد قدم الباحث المذكور مقارنة بين هذا النص وبين « الاشطر الاربعة الاولى من (نشيد الانشاد) ، حيث تتضرع المحبوبة الى الملك الذي يفترض ان يكون سليمان ، الذي (تحبه العذارى) والذي (ادخلني الى حجاله) (لبقبلني بقبلات فمه لأن حبك أطيب من الخمر » ـ وتنشد العذارى بعد هذا التضرع (سنبتهج ونفرح بك ، ونذكر حبك أكثر من الخمر ... ان شو ـ سين ليس على غير شاكلة سليمان الايام المتاخرة) » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٧ ، ٦٨) .

ففي « بيت التمثيل أو دار التمثيل او حوش التمثيل » ، الذي اكتشف في « الوركاء » بعد تنقيبات تمت في الستينات من هذا القرن ـ ويعود بناؤه الى ٣٠٠٠ ق.م في مقاطعة معبد الالهة انانا ـ كانت تقدم مسرحيات تتصل بـ « الزواج المقدس » و « موت وقيامة تموز » و « انمير كال والسيد من ارادته » ... ولقد كانت نهايات الممثلين ، في مراحل أولى من اقامة ذلك المسرح ، تتجسدبفعل درامي فاجع : الموت . ذلك أن شخوص المسرح لم يكونوا « ممثلين » ، بقدر ما كانوا جزءاً من ذلك الفعل الدرامي . لم يكن ذلك مبالغة وتهويلاً ، بقدر ما جسد الطموح الفعلي الى اعادة واستعادة الحدث الدرامي الكوني ، مقتل اله الخصب و « غيبته » . وكان ذلك يتم بطريقة تحث فيها الطبيعة على اعادة خصبها ، اي على الاسهام في انجاز « قيامة » الاله المقتول(١٠٢) . اضافة الى ذلك ، وجد ، كما اظهرنا في حينه ، طقس يتصل بتقديم الاضحيات والعطايا من الاطفال والامتعة والاغذية وغيرها .

واذا كنا في الصفحات الاخيرة اقتصرنا على نصوص من ما بين النهرين ، فإن مسألة الزواج المقدس وطقوسه الالهية تنسحب على كل المنطقة العربية المعنية هنا . ففي مصر ، كما في بابل والشام والقطاع المشاعي القروي من الجزيرة العربية والمغرب العربي ، لم يكن ذلك التصور للكون الطبيعي ـ الالهي ، « الذي يرى في كل مكان صراعاً بين الألهي والشيطاني ، بين قوى الكون وقوى الفوضى ، على حد قول ونسنك(١٠٣) » أمراً ، يقف منه الانسان موقفاً محايداً متفرجاً . « وهكذا نرى ... أن الانسان ،، يرفق التحولات الرئيسية في الطبيعة بالطقوس الملائمة ، فكان راس السنة الجديدة مثلاً ، في كل من مصر وبابل ، فترة احتفالات ومباهج تمثل فيها معارك الآلهة مسرحياً ، أو تخاض فيها معارك صورية ... ففي بلاد بابل من الألف الثالث حتى الأزمنة الهلينية ، نجد احتفالاً براس السنة يدوم عدة أيام ... ونعرف مثل هذه

---

(١٠٢) انظر حول ذلك : عوني كرومي ـ اطروحة في المسرح العراقي القديم . (ضمن مجلة : الاقلام ، آذار ١٩٧٩ ، ص ٦) .

(١٠٣) انظر : هـ. وهـ. ا. فرانكفورت ـ المدخل ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨ .

المعارك الصورية في احتفالات عديدة في مصر تدور حول هزيمة الموت ، والميلاد الجديد أو البعث ، يقام أحدها في (ابيدوس) أثناء (مسيرة أوزيريس الكبرى) السنوية ، ويقام آخر عشية راس السنة ، عند رفع عامود (جيد) ؛ ويقام ثالث في شكل معركة — على الأقل في عهد هيرودوتس — في (بيريميس) في الدلتا(١٠٤) » .

ولعلنا نقول ، من ذلك الموقع العتيد للمسألة ، أن تصور « الزواج المقدس » استمر في المناطق العربية ، بحيث ظهر ، لاحقاً وبوضوح بالغ ، في اهم دينين حتى نشوء الاسلام ، وهما اليهودية والمسيحية . (وقد اظهر صموئيل نوح كريمر ، كما مر معنا ، ذلك الأمر على صعيد اليهودية) . ولكن ذلك انطلق بتأثيراته حتى الحدود الاغريقية ، ومثل ، بالتالي ، تدليلاً على الفكرة المنهجية التالية . تلك هي أن المجتمع الزراعي — عموماً — ينطوي على العناصر الذهنية التي من شأنها أن تقود الى نشوء عقائد الجنس المسيّس المؤنسن(١٠٥) .

ومن الاهمية بمكان ، في هذا السياق ، أن نعرض لأمرين لهما مساس مباشر بتصور الخصب ، كما عالجناه فيما سبق . وتكمن أهمية هذين الأمرين ، ضمن ما تكمن فيه ، في انهما استمرا فاعلين ليس في اليهودية والمسيحية وحسب ، بل كذلك في الاسلام . الاول منهما هو تصور «الجن» أما الثاني فهو طقس « الاستسقاء » .

---

(١٠٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٨ — ٣٩ .

(١٠٥) كتب فيليب حتي ، معمما تلك الفكرة على بلاد الشرق الادنى القديم : « كانت عبادة قوى الخصب والانسال ، وهي القوى الطبيعية التي تتوقف عليها حياة المجتمع الزراعي ، جزءاً اساسياً من الديانة الكنعانية التي كانت بدورها مجموعة معتقدات وطقوس سامية الاصل . ومن ابرز معالم هذا الدين السامي القديم البكاء والنواح على الموت الموقت لاله الخضار في الصيف . ثم القيام بطقوس وعبادات من شأنها ان تعين هذا الاله على التغلب على اله الموت وعلى العالم السفلي وقيامه في الربيع عندما تسترد الشمس قوتها بعد ان تكون قد قهرت الشتاء وهزمته . ويسفر زواج الاله بعل من عشتروت الهة الخصب ،

فلقد تعرضنا لتصور « الجن » في موضع سابق من هذا البحث ، وراينا موقعهم الضحل — حيث يظهرون بصيغة الغول والغيلان — من العملية الجنسية الاخصابية . ولكننا نواجههم ، هنا ، بصفتهم تشخوصاً (كائنات) أخرى ذات خصائص متميزة . فـ « الجني » ، بحسب ذلك ، ليس هو الغول . وهذا ليس ذاك . ان « الغول » هو الكائن الهجين جنسياً ، الذي ليس هو بالذكر وليس هو بالانثى . إنه الذي لايخصب ، ويحول، في نفس الوقت ، دون حدوث الاخصاب . أما المصدر الذي تحدر منه ، فهو وضعية العقم والقحل . وهذا يشير الى أن تفسير منشأ « الغول » ، في الذهنية العربية الجزيرية ، لا يخرج عن دائرة تلك الوضعية . مع العلم أن ذلك التفسير يتسم بالسذاجة والبساطة والمباشرة . أي إننا ، هنا ، بعيدون عن التفسير الاكادي أو النيلي أو الشامي أو المغربي — الفينيقي — للعقم ، ذلك التفسير الذي يميل — بالقياس الى ذاك الجزيري — الى التعقيد والتوسط والوعي الذاتي التنظيري .

ذلك ما يتصل بـ « الغول » . أما على صعيد البحث في « الجن » ، فاننا نواجه كائنات من طراز آخر ، من الطراز الذي يفعل سلباً ، كما يفعل ايجاباً . أما هذا فيتم عن طريق التزاوج والتدخل في شؤون « الانس » . انه يتزاوج ويتناسل ويموت ، ويحقق ، من ثم ، وجوداً جنسياً

→

بعد قيامه من الموت ، عن بروز الطبيعة مرة أخرى بثوب قشيب من الخضرة والزهر . هذه الظاهرة الطبيعية كانت محور اسطورة بابلية قديمة عن الاله تموز الذي كان الكنعانيون يسمونه (ادون) . وعندما اقتبس الاغريق الاسطورة أصبح ادونيس . وكان مركز عبادة تموز وعشتروت (سيدة جبيل) عند منبع نهر ابراهيم في لبنان . ومن جملة الطقوس الدينية التي كانت تمارس في عبادة عشتروت في جبيل ، وقبل ذلك في بابل وفي بلاد الاغريق ، ومن ثم في صقلية وقبرص . وكان عند العبرانيين ، بحسب ما جاء في سفر حزقيال ١٨ : ١٤ ونيحا ١ : ٧ ، وسفر التثنية ٢٣ : ١٨ ، بغايا الهيكل . ولقد أصبحت عبادة هذا الاله الذي يموت ثم يقوم في جوهر الديانة المسيحية . والسيد المسيح بقيامته من الموت وطد الايمان في نفوس المؤمنين به بأن الموت ليس نهاية بل بداية ... » . (فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٥)

نظامياً . ولعل الجن ، في تزاوجهم فيما بينهم وفيما بينهم وبين « الانس » ، يتمثلون بـ « الملائكة » . وهنا ، نتبين احد اشكال الاخصاب الاستثنائية . فلقد أخبرنا ابو منصور الثعالبي أن البعض زعم أن « جرهماً كان من نتاج حدث بين الملائكة والانس . وزعموا أن بلقيس ملكة سبأ كانت من مثل ذلك النجب والترتيب(١٠٦) » .

وجدير بالملاحظة أن ذلك التماثل نظر اليه من موقع الاعتقاد بأن كلا الفريقين ذو طابع خفي مستتر . بل أن الرواية تحدثنا « أن الله خلق الجن قبل أن يخلق آدم بألفي سنة . . (وانها) في البدء كانت . . كلها صالحة(١٠٧) » ومن ثم ، فقد كانت قادرة على الفعل « الصالح » الخفي والنشط . أما الاسلام فقد عمق ذلك التصور حول « الجن » ، اذ اعتبرها من نسيج « ناري » . فلقد خلق « الجان من مارج من نار(١٠٨) » . اضافة الى ذلك ، راى الاسلام فيهم كائنات ينطبق عليها ما ينطبق على الانسان من « كفر وايمان » . فالقرآن يعلن بوضوح : « قل أوحي الي أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجبا . يهدي الى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا(١٠٩) » .

أن ما يهم الباحث ، في ذلك كله ، هو تصور الخصب الجنسي . فهذا الأخير ينسحب أيضاً على الجن ، كما ينسحب على غيرهم من الكائنات ، التي تشترك ، ولا بد ، في أمر واحد اساسي ، هو كونها مخصبة . وعلى ذلك ، فهي حين تبرز خيرة ، فانها تكون مخصبة . ولعلنا نتبين اهميتها اذا أخذ بعين الاعتبار أنها من « نار » ، أي من العنصر الكوني ، « المطهّر »

---

(١٠٦) ابو منصور الثعالبي : فقه اللغة وسر العربية ـ مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ص ١١٧ .
انظر كذلك : روم لاندو ـ العرب والاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢ .

(١٠٧) روم لاندو : نفس المصدر الاخير والمعطيات السابقة .

(١٠٨) القرآن ـ سورة الرحمن ، آية ١٥ .

(١٠٩) القرآن ـ سورة الجن ، آية ١ و ٢ .

أولاً(١١٠) ، وأنها ذات نسيج « غير مرئي » ثانياً فكأنها تمثل هنا قوة فاعلة مخصبة تلتقي بتصور « النفس الكلية » للعالم . ومن هنا ، من موقع الذهنية المعنية هنا ، يغدو القول صحيحاً بأن « سروات الجن (أي وجهاء ووجيهات الجن) بنات الرحمن . . .(١١١) » .

ان « بنات الرحمن » يذكرننا ، هنا ، بـ « البنات الموءودات » ، اللواتي يقدمن ، كما مر معنا ، قرابين للاله . فاذا كان الاله ينبوع الخصب وكانت تلك البنات « بناته » ، فان هذه الاخيرات تعبير عن « روح » الاله . وهكذا ، فحين نعلم أن « . . . الجني (قد يعشق) امرأة وقد تعشق جنية رجلاً(١١٢) » ، فان ذلك ينطوي على مدلول خاص بالنسبة الى الاخصاب الجنسي البشري .

واذن ، فنحن هنا ، كما في مواضع أخرى سابقة ، لم نخرج عن السياق العام للذهنية العربية المعنية ، وان اختلفت الصيغ والتجليات المعبرة عنها .

عند هذا المنعطف من المسألة ، يبرز طقس « الاستسقاء » بصفته أحد الاشكال الطقوسية الهامة ، التي ظهرت في حالات التأزم المناخي (انحباس الامطار ، جفاف المزروعات الخ . . .) . فلقد كان من طبائع الامور ضمن الوضعية الاقتصادية والذهنية التي نحن في حقل دراستها ، أن يلجأ

---

(١١٠) حول ذلك يشير روم لاندو ، مقارنا اياه بالخرافات ـ والتعبير الصحيح هنا هو ، باعتقادنا ، الاساطير ـ السكندينافية القديمة . فهذه « تتكشف عن شبه رائع (باساطير) العرب الاقدمين . ولقد ساعد المناخ على دفع هذه (الاساطير في الاتجاه الذي اتخذته . فبينما ادى المؤثر الدافىء في احتكاكه بالثلج والجليد الى خلق (عمالقة الصقيع » Frost giants السويدية ، خلقت الجن عند العرب من نار خالصة لا يشوبها دخان » (روم لاندو : العرب والاسلام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣) .

(١١١) أبو منصور الثعالبي : فقه اللغة وسر اللغة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٧ ـ ١١٨ .

(١١٢) احمد امين : قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ، مصر ١٩٥٣ ، ص ١٤١ . انظر حول هذه المسألة ، أيضا : ابراهيم بدران وسلوى الخماش : دراسات في العقلية العربية ـ ١ ـ الخرافة ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٣ ـ ٢٧ .

الانسان (الفلاحون المشاعيون القرويون بالدرجة الاولى) الى رفع الايدي الى « فوق » ، اي الى « الرابية » أو « السماوة » التي يرى انها تجسد امرين اثنين حاسمين . الاول يتمثل بـ « قيادة الكون وتوجيهه » ، والثاني يتضح بمثابته أحد تجليات الفعل الذي يتم باشراف تلك القيادة . الأول هو الاله ، والثاني هو المطر .

ولعلنا نستطيع تحديد الأمرين المشار اليهما بتعبيرين آخرين يمكن أن يكونا ـ في السياق الذي نحن فيه الآن ـ اكثر دقة وتعبيراً عن واقع الحال . التعبير الاول هو « الرب » ، أما الثاني فهو « الغيث » .

فـ « الرب » هو تلك القوة **العليا** ، اي التي تربو على كل شيء . ولقد أشرنا الى الظروف التي تولد فيها تصور « الرب » انطلاقاً من « الرابية » . فكان ذلك على اكثر ما يكون من الوضوح في البلدان النهرية العظمى ، وخصوصاً في ما بين النهرين ووادي النيل . ولكن تلك الظروف انطلقت ، أيضاً ، من العلاقة الطبيعية بين « المطر » و « الربو » أو « العلاء » ، بحيث نظر الى الثاني من حيث هو التجسيد الاخصابي الفاعل لذلك العالم العلي . وهذا يتضح خصوصاً في البلدان التي اعتمدت الى حد ما على الهواطل الموسمية .

ومن هنا ، برز المطر بمثابته « غيثاً » يقذف به الرب العلي السامي الى الارض العطشى ، فيحدث تزاوج بينهما يكون الناتج عنهما الثمر الوفير ، الذي يعيد للشيخ (الكون الشائخ) صباه .

ولكن ذلك لا يحدث ، وفق الذهنية الاسطورية المعنية هنا ، الا اذا تدخلت القوى الالهية ممثلة بالكاهن الاعظم (الملك الاله) ومجموع الكهنة وكل من له علاقة بالامر . واذا ما حدث أن خيبت الطبيعة الالهية الآمال المعقودة ، فحبست « الغيث » واحرقت الزرع والضرع ، فان الجهود تبذل بوتائر عليا قصوى باتجاه استدرار العطف والتضامن . ذلك يشير الى هيمنة تصور حول تعاقب منتظم في ظواهر الطبيعة (فصولها ومواسمها الخ ...) ضمن تلك الذهنية ، برز ـ كما أوضحنا في مكان سابق ـ تحت حد « القدر » أو « المصير » .

ولكن حينما كان يحدث خلل في ذلك التعاقب المنتظم، فان الذهن كان ينصرف الى التفكير في احداث وسائط خاصة ترفع الخطر المحدق . وهذا ما اتصل بتصور الاعطيات والقرابين والهبات الخ ... وفي سبيل تحقيق ضمانات كبرى على هذا السبيل، لجأ الكهنة والفلاحون الى « الاستسقاء » . ويخبرنا البروفسور ركمنز بأن « نقوش جنوب الجزيرة العربية (تشير) مراراً الى الاستعانة بقرار الآلهة من خلال المسأل، وكلمة (مسأل) تعبر فقط عن معنى (السؤال) عن شيء بدون اعطاء اية اشارة الى الطريقة المستعملة للحصول على اجابة من الآلهة . ونحن نعرف ان الاجراء الذي كان منتشراً قبل الاسلام في الجزيرة العربية كان يرتكز على الاستقسام في شكل الهام المؤشر عليها ... ويوصف استجواب الهام بانه اجراء مبدئي للحصول على جواب المسأل بشكل رؤيا تتم في المعبد(١١٣) » .

ويتابع الباحث حديثه، مشيراً الى ما استقرتحت اسم « استخارة » : « وهذا الشكل من الايحاء الذي يتم عن طريق الاعتزال في المعبد او النوم فيه للحصول على احلام تعطي جواباً على السؤال الوارد من الآلهة كان معروفاً للعالم القديم بأجمعه، وحتى الآن ...(١١٤) » .

ان ذلك يشير الى استحداث وسائط بين الانسان السائل والاله المسؤول من شأنها أن تحقق الوصل بين الطرفين في سبيل حل الامر المطروح . ولكن طقس الاستسقاء كان، من بين الطقوس الاخرى، حائزاً على اهمية خاصة نظراً لارتباط دلالته بأهم قيمة انسانية طبيعية، وهي الارض . ان الماء، ممثلاً بالمطر، يبرز هدفاً اعظم . وبذلك، فهو « الغيث »، اي القوة الطبيعة، التي تجسد امتداداً طبيعياً زراعيا لوجود تلك الارض ومن عليها من انسان وحيوان ونبات .

ان تلك الاهمية الاقتصادية لـ « الغيث » هي التي تفسر لنا، على الاقل، احد أهم أوجه نشوء صلاة الاستسقاء في العالم العربي القديم الاكادي والنيلي

---

(١١٣) البروفسور ركمنز : نقوش جنوب الجزيرة العربية للدراسات العربية . (ضمن وثائق ندوة الحضارة اليمنية التي نشرت في: مجلة الحكمة، عدن، ابريل ١٩٧٥، ص ١٧-١٨ .

(١١٤) البروفسور ركمنز : نفس المصدر والمعطيات السابقة، ص ١٨ .

والشامي والمغربي والجزيري) واستمرارها حتى مراحل لاحقة طويلة ، من ضمنها المرحلة الاسلامية . فلقد كان « من بين عادات جنوب الجزيرة العربية التي يمكن ان تقارن بالتقاليد الاسلامية ، نستطيع أن نذكر أولاً الاستسقاء أو الصلاة والدعاء لنزول المطر في حالة الجفاف ، ويشير نصان سبئيان من القرن الثالث بعد الميلاد الى صلاة المطر في معبد مارب ، وهي صلاة انتهت بتعاويذ سحرية(١١٥) » .

هكذا تتضح العلاقة الداخلية بين الغيث (المطر) والعلو (السماء ـ الرابية ـ الرب) من طرف و « الجن » بصفتها قوى سرية طبيعية من طرف آخر . وهذه العلاقة ستتسع وتعمق أكثر فأكثر في مراحل لاحقة ، وذلك عبر استحداث « الوسائط » المتعددة بين « فوق » و « تحت » . ومن الدال الطريف ، في هذا الحقل من النظر ، ان صلاة الاستسقاء كانت تكتسب أشكالاً طقسية متنوعة . من ذلك مثلاً ما كان يعمل به في جنوب الجزيرة القديم من توظيف عمليات اصطياد الوعول وحيوانات أخرى كانت مخصصة لإله وثني كحجاء لجلب المطر . اضافة الى ذلك ، كان الامتناع عن الاتصال الجنسي ومزاولة الختان شكلين من تلك الاشكال . اذ ان هذا وذاك نظر اليهما على أنهما قربانان يقدمان للاله . ان تقديم « الجنس » قرباناً ، يعني « عتقة » لوجه ذلك الاله . ومن ثم ، فالامتناع عنه هو بمثابة تكريسه كلية بذلك الاتجاه الالهي . وهذا ، بدوره ، شبيه بعزل الفلاحين أثناء الحصاد ومنعهم من الاتصال الجنسي بالنساء(١١٦) ..

★ ★ ★

---

(١١٥) البروفسور ركمنز : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

(١١٦) انظر: البروفسور ركمنز ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٣ ، ٢٢ ، ١٨ . حول ذلك انظر أيضا: يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٤٧ . ولتوسيع دائرة الضوء ، الذي نلقيه هنا على هذا التقليد الاسطوري ، نورد ما كتبه جيمس فريزر عن حالتين ماخوذتين من تجمعين بشريين ، واحد في أفريقية وآخر في فلسطين: « اذا حدثت مجاعة أو شحت الامطار ، فان الناس (من شعب اكيكويو) يقررون فيما بينهم

←

ان « الزواج المقدس » ، وطقوسه المرافقة له والتي تمثل وجها صميمية من أوجهه ، لم يكن ، اذن وضمن السياق الذي نعالجه هنا ، أكثر من الفعل الانساني باتجاه انجاز وظيفتين ، كلتاهما ترتد الى موقف واحد . الوظيفة الاولى هي حث الطبيعة الكونية على تحقيق الهدف الاقصى المجسد بالخصب والوفرة ، وبقهر العقم والجفاف . أما الوظيفة الثانية فهي ممارسة « العبادة » . وقد اكتسبت هذه الاخيرة ، في فترات لاحقة ، استقلالاً نسبياً عن الوظيفة الاولى ، ولكن دون أن تفقد دلالاتها ، التي ظلت تشير الى أصولها .

→

ان يقدموا ضحية لهذا المكان (المقدس الذي يطلق عليه الاهالي أثوري الباكورو » - وعند ذاك يبقى جميع الناس في أكواخهم ، ولا يسمح لأحد أن يغادر مكانه عدا اربعة عشر رجلا كملا (وازوري) . وهؤلاء الذين يعدون الكهنة المختارون ، يصعدون الى التل ومعهم شاة . وهم لا يأخذون معهم نعجة قط لان الاله (ناجى) لا يقبل النعاج في مثل هذه المناسبة . ثم تشعل النار عند قمة التل وتقتل الشاة عن طريق الامساك بفمها وأنفها حتى تموت خنقا . ثم ينزع جلدها الذي يقدم لأحد اطفال هؤلاء الرجال العجائز ليرتديه . أما الشاة فتطهى ويغمس في شحمها فرع شجرة ، وترش الاشجار المحيطة بهم هذا الشحم . وبعد ذلك يأكل هؤلاء الرجال العجائز بعض لحم الشاة والا فان الضحية لا تقبل . أما سائر اللحم فيحرق بالنار ويترك للاله ناجى لياكله . وبمجرد ان يفرغ الرجال من تأدية هذه الشعائر تأخذ السماء في الارعاد وهم يهبطون التل ، كما يهطل البرد بشدة الى درجة أن يضطر الرجال العجائز الى أن يغطوا رؤوسهم بملابسهم ويهرعون الى بيوتهم . وبعد ذلك تهطل المياه فوق التلال وتتدفق على جوانبها . وعلى نحو هذا قيل ان النبي (اليا) قدم الضحية فوق قمة جبل الكرمل المخضرة ، حتى تهطل الامطار ويضع حدا للقحط الذي ابتلى به بنو اسرائيل سنين عديدة . وما كاد النبي يفرغ من تأدية شعائره حتى تجمعت سحابة من مياه البحر ، وأظلمت السماء ، وهرع الملك الوثني في مركبته الى أسفل الجبل حتى يهرب من المطر الغزير الذي أخذ يهطل من السماء الغاضبة كالينبوع المتدفق ، في الوقت الذي أخذ يبصر فيه ما انتاب الأنبياء المزيفين من حيرة . (جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم - الجزء الثاني ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ١١٣ — ١١٤) .

كما أظهرنا أن ذلك كله من شأنه أن يلقي أضواء جديدة على تصور وحدة النظر بالعمل ، الراس باليد ، في الذهنية العربية القديمة . يبقى ان نشير الى أن هذه الوحدة لم تكن مطلقة . فحد ضروري ، أواكثر ، من استقلالية نسبية للنظر ازاء العمل يكشف عن نفسه ، أو يدع نفسه قابلاً للتقصي والكشف . وهذا ما نلاحظه من معظم النصوص الاسطورية ، التي أنجزها كهنة وشعراء وكتبة متفرغون ، نسبياً أو كلياً ، عن العمل العضلي المباشر . من طرف آخر ، كان لاقتران النظر بالفعل على المسرح وفي الحياة الزراعية العامة والخاصة ، نتيجة هامة . تلك هي ان « الفعل » اكتسب قوة **تنفيذية هائلة** ، وان « النظر » امتلك قدرة ضخمة على **الاقناع** . نقول هذا وذاك ، دونما اغفال للافعال وللتصورات الذهنية التي خرجت عن الخط الرئيسي المهيمن . فقد انطلقت هذه ، خصوصا ، من معاقل الفلاحين والعبيد المحتجين والناقمين المتمردين والمتنفضين ضد طغيان القصر والمعبد ، القصر الالهي أو المعبد الملكي . كما نثبت ذلك دونما غض نظر عن الصراعات والمؤامرات والخصومات ، التي كانت تدور حول السلطة بين متنفذي الاريستوقراطية البيروقراطية ، في القصر والمعبد .

★ ★ ★

هـ ـ الفكر الاحتجاجي وآفاقه ، واشكالية الطريق المسدود بين الوهية دون ملوكية وملوكية بالوهية .

اذا كنا قد انتهينا الى قضية « الفعل » ذي القوة التنفيذية الهائلة و « النظر » ذي القدرة الضخمة على الاقناع ، فاننا نكون قد ولجنا المنعطف التاريخي والمنهجي، الذي من مواقعه نعمل على استقصاء وتلمس « **الخط الآخر** » الخارج عن الخط الرئيسي المهيمن وعليه. نقصد بذلك « **الفكر الفلاحي** » ، «**فكر الاحتجاج** » ، الذي تولد وتبلور في اطار المجتمعات العربية القديمة (ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي) .

ولعله من الضروري أن نشير ، في مستهل القضية ، الى أمر كنا أتينا عليه في موضع سابق من هذا الكتاب، ويشكل نقطة انطلاق على هذا الصعيد . هذا الامر يكمن في أن « الفلاح » ، وليس « العبد » ، هو الذي كون احد قطبي الرحى الاجتماعي في المجتمعات المعنية هنا . وهذا يعني ، من ثم ، أن ما أطلقنا عليه « فكراً فلاحياً » لم يمثل ظاهرة هامشية ضحلة هناك ، بل له حضور ملحوظ . على الطرف الثاني، كان قطب الرحى الآخر قد تمثل بـ « الاريستوقراطي » الذي كان على رأس المجتمع بأصعدته المتعددة .

وهنا تبرز ملاحظتان منهجيتان تتصلان بالوضعية الذهنية الفكرية في تلك المجتمعات المشاعية القروية . الملاحظة الاولى تنهض على أننا اذ نتحدث عن مثل هذه الوضعية ، في صيغتها العامة الشاملة كل مناحي المجتمع ، فانما نعني بذلك وضعية واحدة موحدة بنسقين اثنين ، يتصل وجودها بهما ، كما ينطوي عليهما ضمنا وصراحة . ذينك النسقان هما « الاريستوقراطي والفلاحي » . بل لعلنا نقول ان تلك الوضعية تجسد ، في هذه الحال ، سياقاً واحداً ينظر اليه ، بالخط الاول ، على أنه ذو بعد واحد . انه بعد المجتمع المشاعي الفلاحي والفكر (الذهنية) الذي تولد عنه بصفته فكر « الملكية والحيازة» . ومن الواضح أننا ، هنا ، ننظر الى الملكية والحيازة على انهما ينحدران من ينبوع واحد . وهذا يتمثل ، على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والحقوقي ،

بالتقاء « قطبي الرحى » في المحافظة على أساس العلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة ، وفي التمتع بشخصية حقوقية قانونية معترف بها .

أما الملاحظة الثانية فتكمن في التمييز الدقيق بين مستويي الوضعية العامة المعنية ، بحيث يخولنا ذلك التحدث عن « فكر فلاحي » و « فكر اريستوقراطي » . ففي حين يكون هذا الاخير فكر المستغلين ، فان **الفكر** الاول ، الفلاحي ، هو فكر المستغفلين (المستعبدين) والمستغلين (من الاريستوقراطيين) .

من هنا ، نتحدث ، على الصعيد المعني ، عن « **مستويين** » فكريين ، وليس عن « **نوعيتين** » فكريتين . **هذه** هي النتيجة الاولى للقضية المطروحة . أما النتيجة الثانية فتتحدد بالنظر الى « الفكر الفلاحي » على أنه فكر « **احتجاج** » **وليس** فكر « ثورة » .

ثم ، وفي ضوء ذلك ، اذا ما اخضعنا النصوص الاسطورية ، التي جعلنا منها في الفصول السابقة موضوع بحث لنا ، لهاتين النتيجتين ، فاننا نواجه واحدة ثالثة ، تتعين بكون تلك النصوص قد شارك في انشائها وبلورتها **أيضاً** الفكر الفلاحي. نقول ذلك وان استثنينا إجمالاً صياغتها اللغوية والاسلوبية ، تلك التي ظلت ، في نهاية المسألة ، حكراً في أيدي عقل طبقة الاريستوقراطيين البيروقراطيين ، الكهنوت .

واذا بحثنا عن السبب العميق أوعن أحد الاسباب العميقة التي كمنت وراء تلك الوضعية بأوجهها (نتائجها) الثلاثة ، فاننا لا بد واجدون انفسنا أمام الواقع التالي : ان طبقة الاريستوقراطية البيروقراطية ، التي طرحت نفسها كموجه للانتاج وكصاحب حق بالتصرف بفضل القيمة الاجتماعي ، استطاعت أن تفعل ذلك انطلاقاً من أن المنتجين المباشرين الرئيسيين (الفلاحين) كانوا في الموقع الذي أتاح لهم الدخول العملي الى عالم حيازة الارض والتصرف بها ، وامتلاك أدوات انتاجهم الخاصة. ذلك أنه ضمن هذا الواقع تمكنت الطبقة المذكورة من تحقيق الوضعية المشار اليها بواسطة وسائل قسر لا اقتصادي ، أي

أيديولوجي(١١٧) . ومن هنا ، نتبين الدلالة المبدئية الكبرى لنشوء الذهنية العربية القديمة **عموما** . فهي ، في أساس الامر ، جسدت تلك الوضعية الاقتصادية العيانية ، وكرستها بصور اسطورية محددة . ولكنها رغم ذلك لم تستنفد بتلك الوظيفة النفعية (الذريعية) ، بل انطوت على عنصر نظري معرفي انطلقت منه جموع الكهان والكتاب لتفسير العالم على النحو المتاح .

يضاف الى ذلك انها(تلك الذهنية)كانت، كما ظهر معنا، أيضا حصيلة الفعل الذهني الفلاحي ، على محدوديته وضيقه ضمن هذا الاطار . ذلك أن هذا الفعل الذهني تمكن ، كذلك ، من أن يطرح شخصيته المستقلة ، وان بالحدود الثلاثة التي أتينا على ذكرها .

★ ★ ★

هنالك نصوص تتحدر من الذهنية العربية المعنية هنا يبرز فيها دور « الفلاح » ، على نحو واضح مفصح عنه ، بصفته « الفاعل الاعظم » . وقد نظر إليه من هذا الموقع لكونه اعتبر انه يملك القدرة على الفعل الاخصابي الذي يظهر ، كما أبنا فيما سبق ، بصفته فعلاً جنسياً زراعياً (حضرياً مدينياً) . من ذلك ، مثلاً ، النص التالي الذي تقدمه لنا اسطورة حوارية طريفة تدعى « خطبة انانا » ، وتدور حول اختيار تقوم به الالهة انانا بين الفلاح الالهي انكيمدو والراعي الالهي دموزي :

ويقول أخوها البطل المحارب اوتو :
يقول لإنانا المقدسة :
« عليك بالراعي زوجاً ، يا أختاه .
لم الاعراض عنه ، يا انانا العذراء ؟
طيب زبده ، وطيب لبنه ،

---

(117) Weltgeschichte : Ebenda, S. 268 .

وكل ما ينتج الراعي لذيذ .
عليك بدموزي زوجا ، يا انانا » .

غير انها لا تعير اخاها اذنا صاغية . فقد عزمت انانا على الزواج من الفلاح :

لن اقبل بالراعي زوجا لي ،
ولن يكسوني ثوبه الخشن ،
لا ولن يمسني اجود ما لديه من صوف .
لن آخذ ، انا العذراء ، الا الفلاح زوجا لي —
ذلك الفلاح الذي يزرع الخضار ،
ذلك الفلاح الذي يزرع القمح والشعير(١١٨) .

ان فكرة مركزية كبرى تكمن في النص السابق . تلك هي الاقرار بكون الفلاح واهب الحياة (الخصب ـ الجنس) ، ولكن مع الابقاء على دور « الراعي »(١١٩) .

ولنا أن نتبين في ذلك امراً هاماً على صعيدين ، اقتصادي موضوعي وذهني ذاتي . فمن **ناحية اولى** ، نرى في انتصار الفلاح في خيار (خصومة) الحب انتصاراً للحضارة الزراعية (المشاعية القروية) ، أي انتصاراً لدولة المدينة وللسياسة الحضرية على الاقتصاد الرعوي البدائي :

انت الراعي لا تستطيع — لكي تصبح زوجي —
أن تتحول الى فلاح ، وهو الرجل الذي
اريد صديقا ،

---

(١١٨) ثور كلد جاكوبسن : ارض الرافدين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(١١٩) انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ١٩٧ .

لا تستطيع أن تتحول الى صديقي انكيمدو الفلاح ،
الى صديقي الفلاح(١٢٠) .

فلقد حسم الموقف (التاريخي) من قبل انانا **العذراء** ، التي ترغب في أن تهب بكارتها المقدسة لسيد الموقف ، الفلاح ، ذلك الذي **يزرع** الخضار والقمح والشعير . ان فعل أنسنة (تسييس) الطبيعة يبرز ، هنا ، على أوضح ما يكون البروز . فهو **يغير** الطبيعة ، ولا يستجيب لها مستسلماً قانعاً ، كما يفعل الراعي . وهنا ، بالضبط ، تكمن عملية الانتقال من الطبيعة ، كما هي في ذاتها ، الى الطبيعة ، كما هي لنا في فاعليتها **وفاعليتنا** ، في آن .

ومن الواضح البين الوجه الآخر لعملية الانتقال تلك . ذلك هو الانتقال من الأمومة الى الأبوة . فتسلم الفلاح مقاليد الأمور ليس هو تأكيداً لدوره ازاء الراعي فحسب . انه ، كذلك ، اشارة الى الدور العتيد الذي اخذ الرجل بممارسته على صعيد الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والذهني .

يبقى أن نقول ، على صعيد هذه الناحية الاولى من المسألة ، ان عملية الانتقال ظلت تحمل وشم المرحلة السابقة . وهذا ما اكتسب سماته عبر اتجاه **مصالحة تاريخية** تتم بين الطرفين ، الراعي والفلاح ، يقطف ثمارها كلاهما ، كل من موقعه :

ومع هذا فلسوف أجلب لك القمح وأجلب
لك الخضار ...(١٢١)

لقد كان ذلك من طبائع الامور ضمن علاقات اجتماعية (مشاعية قروية) لم تتمكن — في حدود بنيتها الداخلية — من الوصول الى ملكية الارض الخاصة بصورة حاسمة(١٢٢) .

---

(١٢٠) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(١٢١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(122) Weltgeschichte : Ebenda, S. 270 .

ولعل ذلك الوضع يفصح عن نفسه عبر الاسطورة الشهيرة بالأخوين « هابيل وقابيل » وقتل الآخير للأول . فلقد كان لعملية القتل هذه لأحد ابني آدم على يد ابنه الثاني نتائج مأساوية كبرى في نفس الرب اليهودي . لقد ادين قابيل ولعن . فكان ذلك تعبيراً اسطورياً عن القلق والعسر اللذين المّا بانتصار قابيل المزارع على هابيل الراعي . تجري بالاهتمام تلك المأساة الكونية ، التي ترافق ذلك الحدث . فالطبيعة كلها تغضب ، وتلح على ضرورة معاقبة الجاني . بل ان « الارض » خصوصاً تمتنع عن أن تنبت للقاتل خيراتها . وهنا تكمن احدى النقاط الاكثر اهمية في الاسطورة . لنقرأ ما يلي : « وعرف آدم حواء امرأته فحملت وولدت قايين . وقالت اقتنيت رجلاً من عند الرب . ثم عادت فولدت أخاه هابيل . وكان هابيل راعياً للغنم . وكان قايين عاملاً في الارض . وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الارض قرباناً للرب . وقدم هابيل أيضاً من أبكار غنمه ومن سمانها . فنظر الرب الى قربانه . ولكن الى قايين وقربانه لم ينظر . فاغتاظ قايين جداً وسقط وجهه . فقال الرب لقايين لم اغتظت ولماذا سقط وجهك . ان احسنت افلا رفع . وان لم تحسن فعند الباب خطية رابضة واليك اشتياقها وأنت تسود عليها . وكلم قايين هابيل أخاه . وحدث اذ كانا في الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله . فقال الرب لقايين أين هابيل أخوك . فقال لا أعلم . أحارس أنا لأخي . فقال ماذا فعلت . صوت دم أخيك صارخ الي من الارض . فالآن ملعون انت من الارض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك . متى عملت الارض لا تعود تعطيك قوتها(١٢٣) .

ان المسألة هاهنا تقوم على فعل القتل أولا ، وعلى ادانته ثانيا . فعلى الصعيد الأول ، نواجه **محاولة** انهاء الوضعية الرعوية ، التي هيمنت طويلا في حياة اليهود البدو الرحل والرعاة . أما على الصعيد الثاني ، فنتبين احتجاج أولئك على تلك المحاولة وعلى الثمار التي يحققونها . ولكن قابيل قتل أخاه .

---

(١٢٣) التكوين ـ الاصحاح الرابع : ١ ـ ١٢ ، طبعة بيروت ١٩٥٢ .

ان هذا غدا حدثاً ناجزاً . لقد حدث الموت . ومن هنا ، فان هابيل فقد الكثير من قوته الأصلية العظمى لصالح الذي أخذ يبحث عن حل لـ « جريمته » . وهنا ، بالضبط ، ينبري الرب **نفسه** لتقديم مثل هذا الحل : « فقال قايين للرب ذنبي أعظم من أن يحتمل ... وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده ، فخرج قايين من لدن الرب وسكن في ارض نود شرقي عدن(١٢٤) » .

ان « المصالحة التاريخية » بين دولة المدينة الحضرية (الحضارية) والاقتصاد الطبيعي البدوي تتم هنا بوضوح . بيد أن ذلك اذ يحدث ، فانما يحدث من موقع القوة المستقبلية الدافعة، التي يمتلكها المزارع . والملفت هو أن الارض تستحوذ ، في هذا الاطار ، على أهمية عظمى . فلقد لعن الرب قابيل بان جعل الارض التي سيعمل فيها ، لا تعطيه قوتها . وهذا يشير الى أن الدم المسفوح عليها نتيجة قتل شرير ، ينقلب الى قوة لها تطيح بها القاتل . بل ان ذلك من شأنه أن « ينجس » الارض التي ترى ، حالئذ ، ان من حقها أن تقذف بـ « المنجسين » الى عالم اللعنة .

وقد تعرض جيمس فريزر لذلك التصور الخاص بالارض من حيث هي قوة انتقامية رهيبة ضد ما يرتكبه سكانها من آثام . فأشار الى أنه ليس غريبا عن العهد القديم . وهذا يظهر كذلك في سفر الاحبار (اللاويين) ، حيث يحذر الرب « المنجّسين » من العاقبة : « فلا تقذفكم الارض بتنجيسكم اياها كما قذفت الشعوب التي قبلكم(١٢٥) » .

---

(١٢٤) التكوين ــ الاصحاح الرابع : ١٣ ، ١٦ ، نفس المعطيات السابقة .

(١٢٥) أنظر : سفر الاحبار (اللاويين) ١٨ : ٢٨ . و : جيمس فريزر ــ الفولكلور في العهد القديم ، الجزء الاول ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٧ . وفي هذا السياق يخبرنا فريزر أن « القاتل .. كذلك عند المغاربة بسكان مراكش (يعد) شخصاً نجساً على نحو ما ، وهو يظل هكذا سائر سني حياته . فالسم ينضح من تحت أظفاره ، ومن يشرب الماء الذي غسل فيه يديه ، يصاب بداء وبيل . كما أن لحم الحيوان الذي يقوم بذبحه لا يعد صالحاً للأكل . وبالمثل كل طعام يشارك في أكله . فاذا وفد على مكان تحفر فيه بئر ، فان

أما الناحية الثانية من الفكرة المركزية المعنية (كون الفلاح ، في الذهنية العربية الاسطورية واهب الحياة ـ الخصب ، الجنس ـ والاقرار ، في نفس الوقت ، بدور الراعي) فهي من طبيعة ذهنية ذاتية . هذه الأخيرة تفصح عن نفسها من خلال تصور رئيسي يحكم تلك الذهنية من أولها الى آخرها . انه الامكانية الواقعية والحقوقية النسبية، التي استحوذ عليها « الفلاح » للتعبير عن وضعيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية والسيكولوجية . وعلى أساس ذلك ، اتيحت له القدرة على ممارسة موقف ذهني (نظري) نقدي ، أدى ـ أحيانا ـ الى نظرات وتأملات كادت أن تتحول الى موقف فلسفي . وقد تم ذلك في سياق الموقف الذهني الأساسي الحاسم لعقل الاريستوقراطية البيروقراطية ، الكهنة ، وبالتوازي معه ، وبالتعارض معه ، في أحيان كثيرة .

أما الوجه الآخر من الناحية تلك فينهض على وجود بعض خطوط التداخل والتلاحم القوية كثيرا أو قليلا بين ذهنية العالم الجديد ، عالم دولة المدينة الحضرية (الحضارية الزراعية) من طرف، وبين ذهنية العالم القديم، عالم الاقتصاد البدائي المشاعي ـ الطبيعي من طرف آخر . وهنا نلاحظ أن ظاهرتين اثنتين من هذا العالم الاخير ظلتا « قيد الحياة » مع انبلاج عالم دولة المدينة الجديد، بما فيه من أوضاع معقدة وطريفة مستجدة . تينك الظاهرتان هما الطوطمية والسحر(١٢٦) . وقد كنا ، في مواضع اسطورية سابقة ، قد أشرنا الى

المياه تتسرب في باطن الارض في الحال . وقد أخبرني أهالي منطقة (الحيانية) في بلاد المغرب ، أن القاتل لم يكن يسمح له أن يسير في حقول الخضر ، أو يدخل حدائق الفاكهة ، أو أن تطأ قدمه مكان درس الحنطة أو يدخل مخزن الغلال أو أن يسير بين الخراف . والقاعدة المألوفة ، وان كانت لا تتبع بشكل عام ، الا يقوم القاتل بذبح ضحية عيد الاضحى بنفسه » . (جيمس فريزر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٦ ـ ٧٧).

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ ، هنا وجه الصلة بين « النجاسة » والاحكام الرادعة عن دخول عالم « الخصب » .

(١٢٦) انظر في ذلك : Weltgeschichte - Ebenda, S. 269 .

ذلك في أسيقة ومشكلات أخرى .

والشيء الجدير بالانتباه ، هنا ، هو الطابع الاقتصادي الواقعي (الزراعي) المباشر للاسطورة التي نعالجها ، « خطبة انانا » . ففي أثنائه وايقاعاته الدافقة بـ « الحيوية الواقعية » تغيِّب الهلوثات العقيدية السحرية ، الى درجة ملحوظة .

تلك الواقعية المباشرة ، التي يحس بها المرء مفعمة بعرق الفلاح المكافح من أجل غلاله ، من أجل طعام البشر ، الشعير والقمح ، والتي يمكن أن تقود الى شخصية « **الفلاح المستغل والمضطهد** » على أيدي جلاديه(١٢٧) ، ترتد الى وراء في اساطير أخرى ، مفسحة الطريق واسعة عريضة أمام « **الفلاح الاله** » ، الفلاح « الفضة واللازورد » ؛ الفلاح الذي يرقى الى سدرة المبتدى الكوني والمنتهى الكوني . وفي هذا تناقض صريح لا يمكن فض الستر عنه بعيداً عن تفهم الشخصية المزدوجة للذهنية الاسطورية الخاصة بالطبقة العليا ، الاريستوقراطية البيروقراطية . لنقرأ النص التالي ، الذي من شأنه أن يلقي ضوءا ساطعا على مثل ذلك « الفلاح السيد » :

خسّ شعري مزروع قرب الماء ،
خس كاكول ، شعري مزروع قرب الماء ،
ممشطة [؟] ناعمة خصله (؟)المتشابكة
مربيتي (؟) كومتها عالية ،
من شعري الوافر النماء في الماء ،
جعلت خصله الصغيرة كومة مكتنزة ،

---

(١٢٧) هاك الصورة المأساوية التالية عن « هذا » الفلاح في مصر : «الم تتمثل حياة الفلاح الذي يحرث الارض ؟ والجاني المشغول بجمع الضرائب ، يعاونه الجنود المسلحون بالعصي ، والزنوج بسعف النخيل يهيبون به : (هيا بالحنطة . فاذا لم يسلمها يرمى ارضا ويكبل ويغطس في القناة ، رأسه في اسفل... » . (مونتي : الحياة اليومية . ضمن : لبيب عبد الساتر ـ الحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧) .

انها تنظم « اغرائي »
« اغرائي » ـ شعري هو الخس الذي هو أفضل النباتات .
الاخ اجتذبني بنظرته المانحة للحياة
شو ـ سين قد اختارني . . .
« أنت سيدنا ، أنت سيدنا ؛
فضة ولازورد ، أنت سيدنا ،
فلاحنا الذي يجعل نباتات الحبوب تقف عالياً : أنت سيدنا(١٢٨)

انه لمن الاهمية والطرافة المنهجيتين أن نواجه « الفلاح » في المجتمعات المشاعية القروية العربية في صورتين ، واحدة تمثل اعترافا اقتصاديا (زراعياً) بشخصه الواقعي الفاعل . وأخرى تتمثل فيها الطريقة التي تفهم الاريستوقراطية البيروقراطية من خلالها الموضوعات التي لا تدخل في دائرتها الواقعية المباشرة .

فحسب هذه الطريقة يُبدأ بفهم الكون انطلاقاً من الآلهة الكونية ، بحيث يغدو المجتمع والطبيعة منعكسات متولدة عنها . وهذا يؤدي الى القول بأن « الزواج **الالهي** المقدس » يصبح المثال الذي يحتذى من قبل الناس في تزاوجهم الاخصابي الجنسي ، بدلا من أن يكون هذا الاخير منطلق ذاك وأساسه الواقعي . وبصيغة أخرى ، ان ما يحدث « تحت » ، **يُجيّر** لحساب « فوق » ، بحيث يظهر هذا الاخير وكأنه نقطة البدء .

وهذا يتضمن ما أشار اليه ماركس من ان المحاصيل ، في اطار تلك العلاقات المهيمنة ، تعتبر خاضعة لقدرات وامكانات الملك الالهي ، وليس للظروف الجوية الطبيعية . وبذلك ، تغدو الجغرافية الطبيعية ملحقة برغبة وقدرة ومطامح

---

(١٢٨) صموئيل نوح كريمر : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ ـ ٧٠ .

الملوك الآلهة(١٢٩) .

ونلاحظ ان « الفلاح » ، في كلتا الصورتين المقدمتين هنا ، يبقى محتفظاً بشخصيته الاعتبارية المعترف بها حقوقياً ايديولوجياً واقتصادياً موضوعياً .

بغض النظر عن أن هذا الاعتراف ظل ، بمعنى ما ، مجيراً لصالح « الاريستوقراطي » . وحري بالقول ان هذه العملية هي ، في اساسها ، عملية سياسية اجتماعية . اذ هاهنا تظهر النظم الالهية الطبيعية كما لو كانت نظماً اجتماعية انسانية عيانية . ومن ثم ، فالدولة الكونية الالهية ، في الذهنية الاسطورية ، تبدو بصفتها دولة بشرية مسيسة .

هكذا تتضح كونية السياسة والفعل السياسي (كما تتضح سياسة الكون والفعل الكوني) . انهما يتصلان اتصالا مباشرا بالوجود الاجتماعي بممثليه الرئيسيين ، الفلاحين والاريستوقراطيين . وهذا، بدوره، يقودنا الى فكرة منهجية ذات شأن خاص في هذا المجال . تلك هي ان ذينك الحقلين لم يكونا وقفاً على طبقة واحدة ـ كما هو الحال في المجتمع العبودي الاغريقي والروماني ـ . وكان من نتائج هذه الوضعية أنها جعلت من الفلاحين قوة سياسية وايديولوجية ذات حضور نقدي ازاء القوة السياسية والايديواوجية الاخرى الرئيسية ، الاريستوقراطيين .

وبطبيعة الحال ، فان بروز تلك الوضعية انطوى على بعد آخر ، هو الاحساس بالحدث الاجتماعي السياسي في سياقه التاريخي . فالصيغة الاسطورية للحدث الاجتماعي والطبيعي كانت الاطار الذي تحرك فيه سياسياً في المنحيين الاجتماعيين ، الفلاحي والاريستوقراطي . وبهذا تكون الاسطورة ،

---

(١٢٩) في واحد من « اناشيد الفرح » ألقي أثناء اعتلاء أحد الملوك المصريين العرش ، جاء ما يلي :
« ابشري ، أيتها البلاد كلها ، لقد حلت أطيب الأوقات ! لقد حظيت البلاد جميعها بربه لها ! . . . ان الماء ليركد ولا يجف ، والنيل آت بفيضان . والايام طويلة (الآن) ، والليالي لها ساعات والأقمار تجيء بلا خلل . لقد ارتاحت الآلهة وهدأ بالها وغمر الفرح قلوبها ، والناس يحيون (في) ضحك وعجب » . (جبون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٩) .

صيغةً ودلالة ، واحدة من الامكانات الذهنية الكبرى : التي استنفدها الفكر العربي في المجتمعات المشاعية القروية للتعبير عن قضاياه وخصائصه .

واذا كان الامر على هذا النحو ، فان ما قاله يوشيكاوا من ان التاريخ لدى الصينين القدماء كان بمثابة «مرآة للانسان»(١٣٠)، يصح كذلك بالنسبة الى سكان المجتمعات العربية القديمة ـ فهؤلاء رأوا في الاسطورة سياقاً تاريخياً يلتئم مع الحدث الاجتماعي الطبيعي التئاما داخليا كليا . (وهذا ما اوضحناه سابقاً في نطاق الحديث عن الزمان والتاريخ والابدية والازلية . ولكننا ، هنا ، سنتعرض لواحد من مظاهر هذا التصور ، وهو « الموت » . ان اكثر الشواهد عمقاً على ذلك الموقف يمكننا ان نتبينه في « كتاب الموتى » . ففي هذا الكتاب ، وفي ما يتوازى معه من نصوص لدى الشعوب الأخرى للعالم العربي القديم ، يقفز الى النظر ذلك الاحساس الذي يعلن عن نفسه بمثابته تعبيراً عن المفارقة المرة المأساوية للخروج من العالم الدنيوي الى العالم « الأخروي » .

وخليق بالملاحظة العنوان الأصلي لذلك الكتاب . هذا العنوان هو « خروج الى ضياء النهار » . فهنا نجد انفسنا وجها لوجه أمام جدلية التحول من « الليل الى النهار » ، اي من الظلمة الى الضياء . بيد انه سوف يكون بعيداً عن السياق التاريخي فيما لو فهمنا ذلك انتقالاً من الفوضى الى النظام . ذلك ان مثل هذا الانتقال نسجله في حالة التحول من عالم ماقبل التكوين الى عالم التكوين .

ان الانتقال من الليل الى النهار ومن الظلمة الى الضياء هو بمثابة تحول من وضعية مثقلة بالهموم والاضطراب وفقدان العدالة ـ نسبياً ، اي ضمن حياة الفلاحين والعبيد وحياة الاريستوقراطيين واتباعهم ـ الى وضعية السعادة الابدية . ولكن هذه السعادة نفسها يمكن امتلاكها فقط من مواقع العالم الأول ، عالم الليل . ومن هنا ، كانت الاهمية الخاصة للحساب

---

(130) Yoshikawa : L'homme et L'epopé en chin et dans le moncle Occidental - Diogéne, 1963 , No. 42 , P. 17 .

والميزان ، اللذين يشرف عليهما الاله الشهيد المخلص اوزيريس . واذا ما اخذنا بعين الاعتبار ان الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية كانت على راس من تبنى الاعتقاد بذلك التحول من الوضعيتين المشار اليهما ، فان التساؤل التالي يغدو صحيحاً ضمن السياق الذي نحن فيه : واذن ، فكيف يكون الامر بالنسبة الى طبقة الفلاحين وجموع العبيد المضطهدين في « العالم الاول » حتى العظم ؟! هاهنا ترتفع نسب الاحساس بالمقارنة المرة المأساوية للخروج من العالم الاول الى العالم الثاني .

ان ذلك، بمجمله وبتفصيلاته ، يضعنا وجها لوجه أمام وضعية الاحتجاج التي جسدها النشاط الفلاحي (والعبيدي بصيغة ما) المناوىء للسلطة العليا . ولكنه ، كذلك ، يتيح لنا الامساك بأحد المفاصل الرئيسية لإشكالية ذلك الاحتجاج وتعقيداته وصعوباته . فلقد كان على هذا الاخير أن يكتسب أكثر سماته من التصور الاريستوقراطي الاسطوري للانتقال من وضعية البؤس (العالم الدنيوي) الى وضعية السعادة (العالم الاخروي) .

ولعلنا نتبين ، من زاوية رؤية اخرى متممة للاولى ، الصورة التي يتجسد فيها « التناقض » في اطار الذهنية العربية الاسطورية القديمة ومن موقعي الفلاحين والاريستوقراطيين ، معا .

فانطلاقاً من ان الفلاحين كانوا ، بحكم آفاقهم وامكاناتهم الذهنية المتبلورة ضمن توجهات وضعيتهم الاقتصادية الاجتماعية ، قادرين على التعبير عن هذه الاخيرة بصيغ ايديولوجية مسيسة: فانهم قدموا اسهاما مرموقا على صعيد الفكر السياسي الايديولوجي في العصور القديمة ، عموماً .

بيد ان النتيجة الاكثر اهمية وخطورة ، في اطار المسألة الفكرية ، تفصح عن نفسها عبر الامكانات المرموقة التي تولدت باتجاه صياغة وبلورة تصور عن **الجدلية الاجتماعية** . فقد كان التعبير عن هذه ممكناً ليس من موقع واحد فقط ، هو الاريستوقراطي . ان ذلك كان واردا ، أيضا بل بالدرجة الأولى ، من موقع فلاحي . وهذا ما أعطى الجدلية ، المعنية ، عموما ، دلالة خاصة على صعيد المجتمعات المشاعية القروية العربية .

وقد تواتر ذلك النقد الايديولوجي (الاحتجاجي) بين العتب الخفيف والهجوم العنيف الصارم ، مروراً بالشك والارتياب والتحفظ ... ففي رسالة يوجهها أحدهم الى الاله مردوك ، عن طريق شخص آخر ، نلاحظ وجود مثل ذلك العتب بغية الحصول على بعض الحظوة عنده :

خاطب الربَّ أباك ، هذا ما يقوله خادمك ابيلاداد
لم قد اهملتني ؟
من ذا الذي يأتيك بواحد يحل محلي ؟
اكتب الى الاله مردوك ، فأنت اثير لديه ،
لعله يكسر لي قيودي ،
فأرى وجهك عندئذ واقبل قدميك !
واذكر كذلك عائلتي ، كباراً وصغاراً ،
ارحمني من أجلهم ، واجعل عونك يبلغني(١٣٣) !

وفي وثيقة مصرية تسجل حواراً بين رجل يريد الانتحار وبين روحه المسماة « با » ، نقرأ النص التالي ذا الدلالة النقدية الواضحة :

لمن اتحدث اليوم ؟
الاخوة أشرار ،
واصدقاء اليوم لا يحملون الحب ،
والقلوب قلوب لصوص .
كل انسان يستولي على خيرات جاره ،
ويفنى الانسان اللطيف .
لمن اتحدث اليوم ؟
لم يعد هناك حكماء ،

---

(١٣٣) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٤٣ .

والارض متروكة لمن يرتكبون المظالم(١٣٤) .

في كلتا الوثيقتين نلقى روح العتب والقلق والشك والاضطراب توجه سهامها بمنحيين ، يصبان في مقر واحد ، السلطة والآلهة . فاهمال مردوك وغياب الحكماء من طرف ، والدعوة الى كسر القيود وسيادة الاشرار من طرف آخر ، ان هذا جميعاً يمثل احدى صور النقد الخفر اليائس ضد ذينك القطبين .

ويتبلور هذا النقد بافق اكثر عيانيةو صراحة، وذلك بمزيد من الوضوح في **اقتران** القصر بالمعبد . ففي القصيدة البابلية المدعوة بـ « لدلول بيل نيميقي »، أي « سأمجد رب الحكمة » ، نقرأ ما يلي :

لم يكن همي الا الضراعة والصلاة .
ولم يكن في خاطري الا الضراعة ؛ والتضحية دوماً عادتي .
وكانت أيام عبادة الآلهة فرحة قلبي ؛
عبادة الملك كانت مسرتي .
ووصيت أهل مزرعتي بالتمسك بطقوس الآلهة ،
وعلمت شعبي احترام اسماء الآلهة ؛
علمت الجنود احترام القصر .
ليتني كنت أعلم أتسر هذه الامور الآلهة ؟
وذلك لان ضروبا من الآلام قد حلت به ، رغم فضيلته :
السوط علي رهيب .
أنخس ، والمنخس نفاذ .
لم ينجدني اله أو يمسك بيدي ،
ولم تعني الهتي ولم تشفق علي(١٣٥) .

---

(١٣٤) جون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٢ . وقد قمنا بتغيير في بعض الصيغ المترجمة ظناً منا ان ذلك ادعى الى الدقة .

(١٣٥) ثوركلد جاكوبسن : أرض الرافدين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

وقد تعاظمت عملية الشك والتشكيك بالآلهة الملوكية (آلهة الدولة) ، بحيث قادت الى نقطة الكفر بها ، والى رفضها بمثابتها وهماً خالصاً . ولا بد من القول بأن ذلك الوضع مثل الحصيلة النهائية لحالة اجتماعية اقتصادية اتسمت بالاضطراب والقلق والطغيان والبؤس . لقد اخذت الارض تميد تحت أقدام الكهنة (المعبد) ، الظهير الحي الفاعل المباشر للقصر :

لو كنت أعلم أين الاله ، لقدمت له بالتأكيد قربانا(١٣٦) .

هذا ما اطلقه الناقمون المتنفضون المتمردون في مصر في اعقاب الانتفاضة الكبرى أثناء « الفترة الانتقالية الاولى ». وقد اتضح عنصر الشك والتشكيك ذاك عبر رفض « العالم الآخر » والدعوة الى خلق عالم « ارضي خاص » . وهنا ، نواجه أمراً عظيم الدلالة بالنسبة الى تطور الذهنية الهرطقية (الفلاحية خصوصاً) : ان الكون يرد الى هذا العالم الارضي ، ويصبح الاهتمام مقتصراً أولاً وأخيراً عليه .

« تزول الاجيال جيلاً بعد جيل منذ أزمان أسلافنا . . . والذين
اقاموا المباني ، تلاشت أماكنهم . ما الذي جرى لهم ؟
« لقد سمعت أقوال (الحكيمين القديمين) امحوتب وحرْدَيف) ،
اللذين يردد الناس عباراتهما ــ (ولكن) اين اماكنهما (الآن) .
لقد سقطت جدرانهما وزالت اماكنهما ، وكأنها لم تكن .
« وما من أحد يعود من هناك ليخبرنا عن حالهما ، ليخبرنا
عن مشاعرهما ، ليطمئن قلوبنا الى أن نذهب نحن أيضاً الى
المكان الذي قد ذهبا اليه » .

واذا كان الامر على هذا النحو ، فاذن :

« امرحوا ولا ترهقوا النفس ! هل للانسان أن يأخذ
شيئاً مما اقتناه معه ؟ وهل عاد الينا واحد من
الراحلين ؟ »

---

(136) A. Moret : L'Egypte pharaonique. In : G. Henotaux, ed. , Histoire de la nation egyptienne. T. 2. Paris — Plon - 1931, P. 203 .

ان المرء ليغدو هنا أمام ضرورة البحث عن طريق جديد ، آخر ، يحقق فيه كيانه البشري بعيداً عن هلوثات الكهنة حول العالم « الآخر » ، الذي يراد له ان يمثل البديل عن « هذا » العالم . ان رفض « العالم الآخر » هو الوجه الآخر لمسألة واحدة ، هي البحث عن طريق جديد . أما الوجه الاول من هذه المسألة فيكمن في رفض الواقع الاجتماعي الاقتصادي والسياسي المضمخ ببركة المعبد الالهي — الملوكي . بيد ان الاشكالية في هذين الوجهين من الرفض عميقة حادة : انها اشكالية العجز عن تجاوز ذلك الواقع ، والنوسان في حدوده . وهنا ، ثانية ، نواجه ما كنا قد واجهناه في مواضع سابقة : المراوحة في دائرة الجدلية الاجتماعية للواقع المشار اليه ، جدلية التوازن بين قطبي الاندماج والتنابذ ، بعيداً عن جدلية الحسم عبر تجاوز جذري (ثوري) .

في ذلك السياق من العملية ، تبرز القدرة الكبرى للاله الملك على لئم الشرخ الواقع بين طرفي المعادلة . انه — وهو المتمتع بكل القدرات (الأسماء ، السمات) — في الموقع الذي يتيح له وحده ان يعيد البناء المصاب ببعض التداعي الى سابق عهده المجيد . ام لا ، وهو — الاله الملك — « ابو المشاعات الكثيرة »(١٣٧) . ولعل ذلك يشير الى ما عناه ماركس من انه يتوجب على « الحاكم والاريستوقراطية ان يحترما الطمأنينية ، والتوازن ، والنظام الاجتماعي التقليدي الثابت(١٣٨) » . وهذا ما دعاه يون بانو ، بحق ، مبدأ « نفي الفعل » أو « صيانة وحدة الجماعة »(١٣٩) . ذلك انه يوجد هنالك مصلحة عامة مشتركة بين الطرفين في الابقاء على الوضعية في حدودها العامة الرئيسية ، انطلاقا مما تعرفنا عليه سابقا تحت حدي « الملكية » و « الحيازة » .

ولكننا في الحالة التي نحن فيها ، نلاحظ ان التدخل في شؤون دولة المدينة المهددة أوضاعها — نسبياً — ، هو من اول الامور المطروحة على بساط

---

(137) Weltgeschichte - Ebenda, S. 143 .

(١٣٨) انظر : يون بانو ــ التكوين الاجتماعي الاسيوي .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٥

(١٣٩) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

البحث . وهنا يغدو من واجبات وحقوق « الأبوة » ان يتدخل « الاب الاعظم » ليعيد الوضع الى نصابه .

واذا ما عدنا الى تصور « العالم الآخر » ، الذي يرفض الاخذ به أو يشك في وجوده في القصيدة الاسطورية « لدلول بيل نيميقي » ، فاننا سوف نجدان «عالم النهار» ، الذي يعقب « عالم الليل » في « كتاب الموتى » ، يرفض من أولئك بمثابته وهماً لا يغني جماله الميتافيزيقي عن مرارة الواقع الكثيف .

ومن الملاحظ أن كتاب تلك النصوص ينتمون ، على الأقل ، للشرائح الوسطى من الاريستوقراطية البيروقراطية . وهذا يشير الى أن روح الشك في الآلهة واتجاه نقدهم لم يبقيا في حدود التقاطب بين الطبقتين الكبريين ، الفلاحين والاريستوقراطيين . بل ان الوضعية الاجتماعية غير الموحدة في اطار الطبقة العليا انعكست على مواقف الآلهة ــ الملوك من مرؤوسيهم واعوانهم ومن جموع الفلاحين الفقراء والعبيد(وكذلك الحرفيين والتجار ، على محدوديتهم(١٤٠)) .

والذي يلفت النظر على الصعيد المنهجي الاجتماعي تلك العلاقة التي قامت بين « السيد » و « الفقير » . فحسب مثل انتشر في مصر ، نتبين المبدأ التالي : « لا يلفظ اسم الفقير الا من أجل سيده(١٤١) » . وقد تبلورت هذه العلاقة من خلال المبدأ الاقتصادي الحقوقي التالي : « عمليات العدالة

---

(١٤٠) ينصح ملك مصري طعن في السن ابنه وخليفته : « أنت يامن ظهرت كاله ، اصغ الى ما أقوله لك .. لا تملأ قلبك باخ ، أو صديق ، ولا تجعل لك خلصاء ــ ذلك ما لن يحمد عقباه .. لقد أعطيت الفقير ..ولكن الذي أكل زادي هو الذي قاد جندا في وجهي .، والذين ارتدوا أفخر ثيابي هم الذين نظروا الي كخرقة بالية » . (جون . ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٩١) . حول التناقضات بين أركان الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية والخصومات والمعارك التي تجلت فيها ، في بلدان الشرق القديم ، انظر : Weltgeschichte - Ebenda, S. 269 .

(١٤١) جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٦ .

يجب الا تتدخل في أمور الملكية(١٤٢) » . ذلك أن هنالك نواظم ثابتة لا يجوز تخطيها وخرقها باسم اي مبدأ حقوقي أو اجتماعي أو انساني عام . ولعل قانون حمورابي الشهير يمثل احد نقاط العلام على هذا الصعيد . ففيه اكتسبت تلك العلاقة الطبقية وضوحاً حقوقياً متميزاً . ومن ثم ، فهو قد اسهم ، بقدر كبير ، في بلورة التقاطب الحقوقي والذهني النظري السابق على الفلسفة بين الفكر الفلاحي والآخر الاريستوقراطي . بهذا المعنى ، نرى في « قوانين حمورابي » ما نراه في الموروث النظري الحقوقي، الذي خلفه ارسطو من الحضارة العبودية الاغريقية . نقول ذلك بعد ان نكون قد وضعنا الامرين ــ بطبيعة الحال ــ في سياقيهما التاريخيين والتراثيين الدقيقين .

ان الفكر الاجتماعي ، الذي عبر عن الجدلية الاجتماعية في المجتمعات المعنية هنا ، كان قد تبلور في سياق العملية النقدية التي وجدت ، في حالات عديدة ، تطبيقها الفعلي . أما هذه العملية نفسها فقد بلغت حدتها وعمقها حيث تمثلت بالحقلين الرئيسيين اللذين أتينا عليهما ، وهما القصر والمعبد . وغالبا ما اقترن ذلك بطموحات وتأملات رومانسية ، تقود الى « الفردوس المفقود » و « الخلاص » .

ان صورة بليغة يقدمها نص يهاجم فيه صاحبه ، بعنف صاعق ، أجهزة الدولة القمعية ، تلك التي تجعل من الفلاحين موضوع نهب واضطهاد قاسيين . وهو يركز هجومه على « الموظفين » ، جبهة الصدام الاولى التي يوظفها القصر والمعبد ضد جموع الفقراء من الفلاحين وغيرهم . فلقد ازداد عبئهم على هؤلاء ، واصبح لا يطاق :

« يا نهابون ! يا سراق ! يا لصوص ! يا موظفون ! ــ الهذا عينوكم

---

(١٤٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ــ ص ٩٨ . ان جون . ا. ولسن يورد (في نفس المصدر والمعطيات السابقة) مثالا يجسد المبدأ السابق ، وهو التالي : « أوعز بعض الموظفين الى القاضي بالايتوسط للفلاح ، لأن الفلاح كان قد تخطى سيده المباشر . لا تمس ما للسيد من حقوق تأديبية عادية ، (فهذا ما يفعلونه ــ عادة ــ للفلاحين الذين في عهدتهم والذين يلجأون الى الآخرين بدلا من اللجوء اليهم) » .

لتقاصصوا الشر ؟ ما الوظائف الا ملجأ المتعجرفين ــ الهذا عينوكم لتقاصصوا الزور والبهتان ؟(١٤٣) » .

تلك الصرخة المدوية الهادفة بدقة لم يكن لها ان تصاغ على النحو الذي وردت فيه ما لم يكن وراءها ذهن احتجاجي مستنير . اننا ، ونحن هنا في عمق الإشكالية الاجتماعية ، لم نعد نواجه نصوصاً اسطورية رمزية ، بكل بقدر ما غدونا امام فكر واقعي يجابه تلك الاشكالية « الواقعية » ما أوتي من تماسك ووضوح وقوة ، وفي حدود التناقض الاجتماعي الاقتصادي الاساسي آنذاك . واذا ما لاحقنا هذا الفكر حتى آفاقه المنهجية الاكثر تقدماً وتبلوراً ، فاننا سوف نتبين وجهاً من اوجهه على غاية العمق الاجتماعي (السوسيولوجي) والاقتصادي . فصرخة الاحتجاج الاقتصادية السياسية تلك يصوغها صاحبها في **القولة الجدلية** التالية ، المثيرة للانتباه بصورة **خاصة** : « تتقلص الارض ويزداد حكامها . تتعرى الارض وتثقل ضرائبها . ضئيلة هي الغلة ، ولكن المكيال كبير ، ويكيل به موظفو الضرائب حتى يفيض(١٤٤) » .

هاهنا تظهر الجدلية الاجتماعية ، من منظور ذهنية المجتمعات العربية المشاعية القروية ، بدرجة عليا من الاحكام النظري الاصطلاحي والوعي الاجتماعي الطبقي . ولعل الوصول الى ذلك الوضوح كان ممكنا في مراحل التأزم الطبيعي الزراعي والسياسي ، التي غالبا ما كانت تمر في حياة تلك المجتمعات . وبطبيعة الحال ، فقد كان لمثل تلك الافكار والتأملات دور خاص في تعبئة حركات الاحتجاج والتمرد ، التي كانت تندلع في صفوف الفلاحين (والعبيد ...) .

ولكن تلك الحركات كانت تقمع بأشكال متعددة . وتنشأ بعدها عمليات انتقام رهيبة ضد انصارها وأنصار انصارها . وغالبا ما كان ذلك يجلب معه نتائج مريعة على صعيد الحياة العائلية والنفسية . فالهرب والتشتت والوقوع في حالات من الاضطراب العصبي كان يؤدي الى تعميق الشعور بالغربة

---

(١٤٣) جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٧ .

(١٤٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

والاغتراب والفقر الذاتي العاطفي . ولكن هذه الوضعية غالبا ما كانت تأتي بنتائج على حياة الطبقة العليا ، بأجنحتها الوسطى خصوصا ، تميزت بانتشار الشك واليأس والبحث عن الموت انتحارا(١٤٥) .

واذا ما حدث أن توجت احدى انتفاضاتهم بنصر — كان على كل حال مؤقتاً — فان ذلك كان من شأنه أن يخلق حوافز اخلاقية وسياسية أيديولوجية فيهم للاستمرار في العيش ومكابدة الشقاء . ولكن ما أن تعود الامور « الى نصابها » على أيدي « الأب الطاغية » ومن يمثله في المعبد والدولة ، حتى يعودالفلاحون المنهكون الى دائرة البؤس والاضطهاد والاغتراب . فتزداد أوقات السخرة ، وترتفع وتائر القمع ، وتتضاعف مطاليب الجباة النهمة . ومن ثم ، تصبح الحياة عبثاً ، ويغدو الموت بغية المقهورين . هذا ما يخبرنا عنه نص سومري :

لأحسن للفقير أن يكون ميتا
اذ حين يكون خبز لديه ، يفتقد ملحه
وحين يكون ملح لديه ، يكون الخبز قد افتقد(١٤٦) .

ان الحياة **الانسانية** تتخذ صيغة **حيوانية** . وتتبخر ، من ثم ، تلك الآفاق الكونية للانسان ، التي واجهناها على صعيد التصور النظري (الذهني) للمسألة . هاهنا ، يبدع المضطهدون طريقة التضمين والترميز للتعبير عن مآسيهم . فاذا بالانسان يغدو ثوراً والثور انساناً ، ويصبح هذا الانسان الثور على طرف نقيض مع « السيد » :

اعملوا من أجلكم ، اعملوا من أجلكم ،
أيها الثيران !
اعملوا من أجلكم ،

---

(١٤٥) بل ان هنالك « كتابات تقول ان تماسيح النهر اتخمت بالرجال الذين القوا بأنفسهم طائعين في أفواهها » . (جون . أ . ولسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢١) .

(146) H. Ley : Geschichte der Aufklaerung und des Atheismus - 1 — Berlin 1966 , S. 76 .

القمامة مـن أجلـكم ،
الشعير من أجل سـادتهم(١٤٧) .

في ذلك النص المأساة ـ الملهاة ، نلاحظ خطأ متميزاً لتصور « تقسيم العمل » تنضح منه روائح الحقد على الحضارة المدينية (المشاعية القروية(١٤٨))، كما تنطلق منه مطامح انسانية في الوصول الى « الخلاص » .

ولكن حينما تتاح فرصة الانقضاض عى ذلك « السيد الاريستوقراطي »، فان تحويله الى « ثور » يعمل لحساب أولئك ، وتدمير ماحققه من تقدم في العمران والملبس ، يصبح مهمة الساعة .

لنتأمل في بعض مقتطفات وردت في نصوص ادبية مصرية ، تتصل بالحقبة التي تفصل بين المرحلة الاولى مـن تاريخ مصر والمرحلة الثانية . وقد كتب في مرحلة لاحقه ، اي في وقت متأخر ،بحيث يمكن الظن بأن بعض التحوير أو المبالغات قـد أدخل الى موضوع معالجتها . من دراسـة تلك المقتطفات نتبين أن انتفاضة شعبية ضخمة وشاملة حدثت ضد السلطة المركزية وأعوانها من الملاك والموظفين والكهنة الخ ... فنحس اننا ازاء فعل تاريخي عميق الدلالة الواقعية الموضوعية والنظرية الذهنية: « ان الفقراء أصبحوا يملكون الثروات ، ومن لم يكن بقدرته ان يشتري نعلاً صار صاحب الكنوز ... ان الاغنياء يئنون والفقراء هم في الافراح .. يقول أهل المدن (لنقبض على الاغنياء الذين هم بيننا) . ان القصور والاعمدة هي فريسة النيران والاقاليم تخربت ... الذهب والفضة والحجارة الكريمة تزين أعناق العبيد ، والسيدات يقلن (آه لو كان لدينا ما نأكله) . وهن حزينات بسبب ثيابهن الرثة ... أصبحت البلاد قاعا صفصفا ... لم يبق شيء(١٤٩) » .

هاهنا ، عند معقد المسألة هذا ، لنقرأ ما كتبه الحكيم ايبور عن تلك

---

(147) A. Erman : Die Literatur der Aegypter-Leipzig 1923, S. 314 .

(١٤٨) انظر حول ذلك :
H. Ley : Geschichte der Aufklaerung ... — Ebenda, S. 58 .

(١٤٩) جان فركوتر : مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠ ـ ٦١ .

الانتفاضة وامثالها ، التي كانت تشتعل بين الحين والآخر على امتداد مرحلة زمنية دامت من ٢٠٠٠ الى ١٨٥٠ ق٠م ٠ وهي المرحلة التي تقع بين المملكة القديمة والمملكة الوسطى(١٥٠) :

« لقد قضي على الفرح ، فلم يعد احد يشعر به ، والحزن والأسى ينتشران في البلاد . ان الاغاني أصبحت تعبر عن الحزن ، والذين كانوا يجلبون البهجة بأقاصيصهم ، أصبحوا يجلسون على أحجار الطواحين . صار الرجل الاحمق يقول اذا عرفت أين يوجد الاله ، قدمت له القرابين . أصبح العظماء والحقراء يقولون اين هو الموت ؟ والاطفال يقولون ليتنا لم نولد في هذه الحياة . ليتني كنت قد رفعت صوتي قبل الآن ، لربما انقذت نفسي مما اعانيه الآن ، ما أشد حزني لشقاء هذا العصر(١٥١) » .

مثل تلك الانتفاضة كانت تقمع بضراوة لا هوادة فيها . فيولد ذلك ، بدوره ، حقداً هائلاً دفينا يتحين الفرص الجديدة للوثوب الى أعناق ورؤوس « الأغنياء » . انها حلقة تبدأ حيث تنتهي . وهذا ما ولد وضعية من الارتداد الى رومنسية بدائية حالمة ، تظهر فيها الدعوة للعودة الى الأصول الاولى ، وللتمسك بالآلهة الرحيمة العطوفة العادلة . وقبل أن نفصل في هذه الوضعية ، نود استنباط الدلالات الرئيسية الكامنة في النص السابق ، الذي كتبه أحد كتبة المملكة الوسطى بأمر من أحد فراعنة السلالة الثانية عشرة ، أي ليس من الموقع الاقتصادي والسياسي والايديولوجي للمنتفضين . اذ ان هؤلاء هم الذين صنعوا أحجار الأساس التاريخي وأن عبر القسر والارغام أولا ، ودون أن يكونوا الا بأشكال بسيطة عموماً وعميقة خصوصاً ـ في الموقع الذي يتيح لهم صياغة ذلك الفعل بمفاهيم وتصورات ذهنية تعبر عنهم ثانيا . وهذا ، بدوره ، يعني اننا ، هنا ، وجها لوجه أمام الدعوة الى أن نبدي بعض الشك ازاء ما يكون قد بولغ فيه في النص المذكور أولا . كما يعني ـ وهذا يتصل بمنهجية البحث التاريخي

---

(١٥٠) انظر : فيليب حتي ـ خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٠٠ .

(١٥١) محمد العزب موسى : اول ثورة على الاقطاع ـ كتاب الهلال ـ عدد ١٨٢ .

والتراثي — اننا امام احدى ضرورات الدعوة الى اعادة نظر كاملة في ما قدم الينا حول التاريخ العربي القديم ثانياً . اذ ان مثل هذه الاعادة تتضمن ، ضمن ما تتضمنه ، الانطلاق من الحركة الكلية للواقع الاجتماعي بحلقاتها الأساسية والثانوية ، المرئية وغير المرئية .

أما الدلالات الرئيسية التي يمكن استنباطها من النص السابق، فاننا نرى **أولاها** كامنة في الشخصية الطبقية لأولئك الفقراء ، الفلاحين . فهي شخصية تبلورت في الطموح الى تحقيق وضعية من « الحيازة » و « الاستقرار » الاقتصادي الاجتماعي و « العدالة » في الحقوقية السياسية ، وذلك على نحو يتيح لهم المحافظة على الحدود القائمة بين العبيد والاريستوقراطيين . ولكن طموحهم الى « الحيازة » كان بإمكانه ، في ظروف محددة ، ان ينقلب الى توجه حثيث جامح نحو « الملكية » المتوسطة والكبرى . ومن ثم ، فالمستغل يغدو المستغل ، وهذا يغدو ذاك . بيد أن ذلك لم يكن يحدث الا في ظروف محدودة وتكاد تكون نادرة .

الدلالة **الثانية** نتبينها ، في ضوء ما سبق ، في المراوحة بين حدود المحافظة على التهيكل المجتمعي القائم ، المشاعي القروي المتسم بأساسيه الاقتصاديين ، الملكية والحيازة .

الدلالة **الثالثة** تظهر في الامكانية النسبية التي كان الفلاحون حائزين عليها والمتمثلة بحد ما من التنظيم السياسي ، الذي يسمح لهم بشيء من التحرك ضد الاريستوقراطيين البيروقراطيين .

ذلك ، بدوره ، يقود الى الدلالة **الرابعة** المستنبطة من النص العتيد، وهي تلك التي تنهض على رد النظر الى ذلك التحرك بمثابته عفوياً على الصعيد الذهني النظري (كما على الصعيد التنظيمي ، حسب ما مر معنا) . وبهذا ، فنحن نواجه قوة اجتماعية طبقية تمتلك بعداً نظرياً مسيسا ، يتضح أحد أهدافه في مجابهة القوة الرئيسية الاخرى ، المتفرغ قسم منها (الكهنة) للعمل الذهني .

ولعلنا نكتشف دلالة أخرى ، **خامسة** ، للنص المعني هنا، تلك هي — وهذا

القول يمتلك قيمة **نسبية** ــ عجز الفلاحين عن كتابة أو تسجيل تاريخهم بأنفسهم ومن مواقعهم . نعلن ذلك ، ونحن نعلم ان هنالك الكثير من النصوص التي خلفها لنا مستنيرو الفلاحين أو من يتحدر منهم من الكتبة . مع الاشارة الى أنه من الصعب بصورة خاصة ان يبقى الكاتب المتحدر من طبقة الفقراء (الفلاحين والحرفيين والعبيد خصوصا) محافظا على انتمائه الطبقي في فكره وسلوكه ، بعد أن يرتقي الى مصاف خدمة الطبقة العليا(١٥٢) .

تلك هي دلالات خمس رئيسية تكشف لنا عن جوانب هامة من تصور الجدلية الاجتماعية ، كما برز في الفكر الفلاحي المستنير . فهذه مثلت ــ منظوراً اليها في ضوء « المقولة الجدلية » المشار اليها قبل قليل، ومن موقع الفعل الاجتماعي السياسي المنظم والهادف بحد ما والذي مر معنا تواً ــ احدى حلقات ما يمكن التعبير عنه تحت حد « المادية الاجتماعية » . وهنا ، اذا ما استعدنا التصور البنتيئي (الطبيعي المادي) الكامن في الذهنية الاسطورية العربية عامة (ذهنية الوجود البدئي والمتكون) ، ثم نظرنا اليه من مواقع تصور الجدلية الاجتماعية وآفاقها واحتمالاتها ، فاننا نواجه حقلا من المشكلات الفكرية يتسم بالتكامل على المستوى النظري . انه حقل التصور الوجودي (الطبيعي والاجتماعي بأفقه) المادي (الواقعي) والجدلي .

في ذلك المنعطف من المسألة ، نواجه مفارقة بالغة الدلالة والطرافة بالنسبة الى المجتمع الذي تولدت فيه ، أي المجتمع العربي المشاعي القروي . تلك المفارقة تكمن في أن التصور المادي (البنتيئي) نشأ وتبلور ، بصورة **رئيسية** ، ضمن قواعد واحتياجات وحوافز الفكر الاريستوقراطي . بينما

---

(١٥٢) مصداقا على ذلك ، لنتمعن في « الحكمة » التالية ، التي صلتنا في نطاق ما يسمى « الادب الحكمي » في مصر :

ان الكاتب الماهر في عمله ،

جدير ، يوماً ، أن يصبح في حاشية السلطان .

(انظر : أمثال ٢٢ : ٢٩ . ضمن : فيليب حتي ــ خمسة الاف سنة .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٦ ــ ١٠٠) .

نشأ التصور الاجتماعي المادي وتبلور ، بأفق جدلي وبصورة **اساسية** ، ضمن احتياجات وآفاق حوافز الفكر الفلاحي المستنير الديموقراطي ، ومن خلفه وأمامه وحوله الفعل الفلاحي السياسي النشط .

ويبدو لنا أن تلك « المفارقة » لا تشكل حالة خاصة بالمجتمعات التي نحن بصددها ، بل أنها تلاحظ في مجتمعات اخرى ، كالرأسمالية الحديثة . ولكن الذي يجعل منها أمراً بالغ الأهمية المنهجية النظرية والعملية بالنسبة الى ذلك الوضع ، يقوم على أن مستنيري الفلاحين اذ انجزوا تلك البواكير والارهاصات الاولى في بناء الجدلية الواقعية (المادية) على الصعيد الاجتماعي البشري ، فانهم قاموا به بصفتهم المزدوجة ، **كمستغلين اولا وكمستغلين ثانياً .** يبقى أن نقول بأن حدود تلك المفارقة ليست مطلقة ، بمعنى أن الفكر الاريستوقراطي والفكر الفلاحي لم يكونا متجاورين فقط أو بالدرجة الأولى . على العكس من ذلك ، نلاحظ أنهما متداخلان متشابكان ، وان الواحد منهما (الفلاحي) نشأ على حدود الثاني (الاريستوقراطي) وضمن حوافز اجتماعية واقتصادية ذات منبع واحد وعام (نقصد بذلك حوافز الحيازة والملكية) . هذا بالاضافة الى أن الحديث عن « فكر المجتمع العربي المشاعي القروي » يبقى صحيحاً في اطار الحديث عن المجتمع المعني في صيغته العامة .

ضمن ذلك السياق من القضية ، ننكفىء الى الوضعية التي توقفنا عندها من قبل ، وضعية الارتداد الى رومنسية بدائية حالمة ، مقترنة بدعوة للعودة الى « الحدث البدئي ــ الأصول الاولى » ، واللجوء الى الآلهة بصفتها المأوى النهائي للمعذبين البائسين . وفي حقيقة الامر ، كان ذلك الارتداد قد مثل موقفاً مختلفاً بالقياس الى عملية الكفاح التي كانت دائرة بين الطبقتين الكبريين والى آفاقها المستقبلية . هذا مع الاشارة الاساسية الضرورية الى أن تلك العملية نفسها لم تكن تنطوي ــ الا بحدود ضحلة محدودة ــ على آفاق مستقبلية من الطراز الذي يمر عبر تجاوز البنية القائمة للمجتمع المشاعي القروي ، ومن موقع هذه البنية نفسها .

والذي يثير الانتباه أن الدعوة للعودة الى « الأصول الاولى » و « الحدث

البدئي » اتت ملفعة بمواقف الهية خاصة بتمجيد هذا الاله أو ذاك . فكأنما نحن ، على هذا الصعيد ، ازاء اسقاط لوضعية الفلاحين (والعبيد) المضطهدين على وضعية المعارك والمغامرات، التي كانت تدور بين الآلهة المتعددة المتباينة .

هاهنا ، والحال على هذا النحو ، يبدو أنه يصح القول بأن «السماء» تعكس «الأرض» وتعبر عنها . ولكن هذا القول غير دقيق ولا يعبر عن واقع الحال، الذي نحن بصدد الحديث عنه والبحث فيه. نعلن ذلك نظراً الى أنه، في الذهنية الاسطورية للمجتمع العربي (المشاعي القروي)، لا وجود لتمايز بين « فوق » و « تحت » .

اذ أن تصور « وحدة الوجود » المهيمن على هذه الذهنية ، لا يتوافق مع ذلك ، ولا يندرج تحت سماته .

نتبين في النص التالي ذاك الاتجاه الارتدادي الرومانسي وهو ينضح بعبق الشكوى والتأسي :

مرة ، في الزمن ، لم يكن هناك حية ولا عقرب .
لم يكن يوجد الضبع ولا الأسد ،
ولا الكلب البري ولا الذئب .
لم يكن هناك خوف ولا رعب .
لم يكن للانسان عدو .
(...) كان الكون جميعا والشعب متحداً(١٥٣) .

اننا نستشف من النص السابق الوضعية « المرعبة » ، تلك التي كان يئن منها الفلاحون والعبيد ، والتي كانت بمثابة الدافع العفوي الى الحلم في ذلك الماضي « الذهبي » غير البعيد ، على ما يبدو .

وفي نص آخر ، نحس بهذا الطموح الارتدادي باتجاه ارض « الاحلام

---

(153) S.N. Kramer : History begins at sumer, ed. , Doude Anchor Book; 1959 , P. 222 — 223 .

البشرية » ، « الجنة » التي اعتقد انها في تلمون او دلمون، اي البحرين(١٥٤)، والتي فقدها الانسان لوقوعه في الخطيئة ، او القرار اتخذه الآلهة في ذلك. بل لعلنا نتبين في مثل هذا النص ، الجذور البعيدة لتصورات « الخطيئة الأصلية » و « آدم وحواء » و « الجنة ـ الماضي الذهبي » » « والطوفان » . . . :

عندما كنتما تقتسمان الارض العذراء (مـع رفاقكما من الآلهة)
ـ انتما ـ كانت أرض تلمون أقليماً نقياً ؛
عندما كنتما تقتسمان الارض النقية (مـع رفاقكما من الآلهة)
ـ انتما ـ كانت أرض تلمون اقليما نقياً .
كانت ارض تلمون نقية ،
كانت ارض تلمون فتية ، كانت ارض تلمون وضاءة .
عندما اضطجعا على الارض وحدهما في تلمون ـ
ومضطجع انكي مـع زوجه مكان فتي ، مكان وضاء . . .
لم يكن الغراب ينعق في تلمون (كما ينعق الغراب اليوم) ،
ولا الديك (؟) كان يصيح صياح الديك (كما يصيح الديك اليوم) ،
ولا الأسد يفترس ؛
ولا الذئب يختطف الحمل ،
ولا الجحش يعرف كيف ياكل الحب(١٥٥) .

تلك التصورات البدائية الحالمة كانت غالباً ما يشوبها التشاؤم البائس اليائس والشك بكل القيم السائدة . وإذ ذاك تغدو الآلهة والناس والطبيعة مثار تهكم يدعو الى الانتباه . ففي « محاورة التشاؤم » الرافدية بين سيد وعبده ـ وتعود الى الالف الاول قبل الميلاد ـ نتبين ذلك بصور متقدمة

---

(١٥٤) انظر حول هذا التفسير ، مثلا : وشيد الناضوري ـ المدخل . . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٨ .

(١٥٥) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨٨ ـ ١٨٩ .

ومتميزة ، من حيث الصيغة الفكرية والاصطلاحية :

« اتفق معي ، ايها العبد ! » أجل ، سيدي ، أجل ! »
مُر لي في الحال بماء ليديّ
واحضره هنا . سأقدم فريضة لالهي ! »
« حسناً تفعل ، سيدي ! من يقدم فريضة
لالهه ، يوجد لقلبه الراحة والطمأنينة .
انه يعطي دَيناً فوق دين ! »
« لا ، ايها العبد ، لن أقدم فريضة لالهي ! »
« حسناً تفعل ، سيدي ، حسنا تفعل !
ليتعلم الهك الركض وراءك كالكلب
عندما يطلب اليك « خدمتي » أو يقول « لم تسلني
أو اي شيء آخر »
« سأتصدق على ارضي ! »
تصدق ، سيدي ، تصدق !
من يتصدق على ارضه
يضع صدقته في كف الاله مردوك نفسه » .
« لا ، ايها العبد ، لن أتصدق على أرضي ! »
« لا تتصدق ، سيدي ، لا تتصدق !
اصعد تلال خرائب المدن القديمة وامش بينها ،
وانظر الى جماجم من عاشوا في ما سبق
من العصور وما تأخر :
من البار ومن الأثيم ؟ »
« اتفق معي ، أيها العبد ! » « أجل ، سيدي ، أجل ! »
« ما الخير اذن ؟

ان ادق عنقي وادق عنقك
ونسقط كلانا في النهر ــ ذلك هو الخير !(١٥٦) » .

من الملاحظ ان موجة عارمة مركزة من التشكك والارتياب تجتاح الحوار السابق ، الذي يمثل طرفاه ، السيد والعبد ، موقعين اجتماعيين « طبقيين » متقاطبين . وهذه الموجة تتسم بالدقة في التعبير ، وبالعمق في الرؤية ، ضمن ظروف من الاضطراب والحيرة والقلق . واذا ما أخذنا بعين الاعتبار ذينك الموقفين المتقاطبين اجتماعياً طبقياً ، فاننا نواجه معطى هام الدلالة الذهنية (الفكرية) ، كنا واجهناه سابقاً . ذلك هو أن امكانات الممارسة الذهنية (الفكرية) لم تكن حكراً بأيدي الطبقة العليا (الاريستوقراطية البيرقراطية) . فلقد أتيحت مثل تلك الامكانات ــ طبعاً بقدر أقل كثيراً ــ للطبقة الاخرى ، الفلاحية ، وأحياناً كذلك لبعض شتات العبيد .

من طرف آخر ، نكتشف في النص المذكور ، وفي امثاله ، تماسكاً نظرياً يلفت النظر ، بحيث يجعلنا نرى في تلك النصوص الاسطورية ارهاصات أولى على طريق المصطلح الفلسفي (الانطولوجي) والاجتماعي السوسيولوجي .

* * *

عند مفترق الطرق ذاك الذي بلغناه ، تتضح أمامنا التصورات والأفكار التي برزت في المجتمعات المشاعية القروية السورية ، والتي مثلت ، على الصعيد **الحقوقي النظري** ، ما يقترب من الناظم العام المشترك بين أعضاء تلك المجتمعات ، ربما باستثناء العبيد . من تلك التصورات والافكار « المساواة » و « الحق الانساني » و « العدالة الانسانية » . لنتمعن في نص آخر كان الفقراء المضطهدون من الفلاحين (والعبيد) غالباً ما يلجأون اليه ويستذكرونه للتدليل على حقوقهم في العيش « السعيد » . وقد كان من شأن هذا أن عمق وحفز الحركات الفلاحية المستنيرة الديموقراطية في انتفاضاتها ضد القصر والمعبد ، ومنحها ، من ثم ، مسوغات « الهية طبيعية » لانتفاضاتها هذه . في النص المشار اليه ، نتبين تلك الوضعية المنوه بها ، حيث

---

(١٥٦) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ــ ص ٢٥٧ ــ ٢٥٨ .

يعبر الاله الاعلى عن أغراض الخليقة ، كما يلي :

> سأذكر لكم الافعال الأربعة التي فعلها قلبي من أجلي ... لكي
> يفحم الشر ... لقد فعلت أفعالاً أربعة داخل مصاريع الأفق .
> لقد صنعت الرياح الاربع لكي يتنفس منها كل انسان كزميله
> إبان حياته . وذاك (أول) الأفعال .
> لقد صنعت مياه الفيضان العظيمة لكي يكون للفقير حق
> فيها كالعظيم . وذاك (ثاني) الافعال .
> لقد صنعت كل انسان مثل غيره من الأناس ... ولم آمر بأن
> لهم أن يفعلوا الشر ، غير أن قلوبهم انتهكت حرمة ما قلت :
> وذاك (ثالث) الافعال
> لقد صنعت قلوبهم بحيث تكف عن نسيان الغرب ، لكي تقدم
> القرابين المقدسة لآلهة الأقاليم . وذاك رابع الأفعال(١٥٧) .

نعم كل ذلك ! ولم لا ؟ فالانسان مشارك في الالوهية ، له مالها وعليه ما عليها ، بمعنى ما . ولئن كنا بحثنا في هذه المسألة سابقاً في اطار « وحدة الوجود » ، فان الاشارة اليها ثانية ، في سياقنا هذا ، أمر يقتضيه واقع الحال . فلقد صنع « الالهة » الانسان ، وفق ذلك ، على صورتهم « الالهية » :

> « يا أمي ، أن الكائن الذي نطقت باسمه قد وجد .
> فاسبغي عليه صورة الآلهة(١٥٨) » .

هذه « الصورة الالهية » للانسان ، التي تجعل منه مشاركاً شرعياً في الالوهية ، تقودنا الى تخوم تصور الكنعانيين للالوهية ، الذي ينطوي على كثير من العمق والطرافة . فلقد « كان لهم آلهة فانون وآلهة خالدون(١٥٩) » .

---

(١٥٧) جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٧ .

(158) S.N. Kramer : The Sumerians ... , P. 150 .

(١٥٩) أوزابيوس القيصري : التمهيد للانجيل ، ص ٣٤ .

باللغة السومرية « لولو » ، تلك اللغة التي اثرت ـ مع الذهنية السومرية عموماً ـ في اللغة والذهنية البابلية تأثيراً عميقاً . اما معنى ذلك الاسم فهو « الاله الضعيف أو الميت(١٦٠) » .

بيد ان ذلك الأمر **الذهني (النظري)** شيء ، والطغيان **الواقعي** ، الذي مارسه القصر والمعبد ضد الفلاحين والعبيد ، شيء آخر . أو بصيغة أخرى ، لم يكن لتلك المبادىء « الالهية » ان تجد تنفيذها الا بالحدود التي يقتضيها ويولدها المجتمع المشاعي الفلاحي ، بوضعيته وآفاقه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية (الاسطورية) . ومن هنا ، فقد كان الكفاح العشوائي ، في الحالات العامة ، من أجل رفع أو تخفيف ذلك الطغيان ، يجابه بتلك الحدود . فتتولد عن ذلك وفي سياقه اتجاهات التواكل والاستكانة والاستقرار والدعة ، والصمت ، وذلك بالتوازي مع النزوع اللاهث الى البحث عن « الآلهة العادلة » ، التي تحقق « الخلاص » في عالم « آخر » ، وبالتداخل معه (أي النزوع) .

ذلك يقال في صيغته العامة . بيد أننا حين نوغل في التخصيص ، نلاحظ وجهاً آخر له . هذا الأخير يقوم على القول بأن حدود « الانساني » ، أو كما سيقال لاحقاً « الناسوت » ، إزاء « الالهي » لا تنطلق من ذلك التمايز بين الذهني والواقعي فحسب . فهنالك بعد آخر لهذا التمايز يكمن في الوضعية الاجتماعية الطبقية، التي حكمت العلاقة بين القصر والمعبد من طرف وجموع الفلاحين والعبيد والحرفيين الصغار من طرف آخر .

ان ذلك الأمر يتصل ، من حيث الأساس ، بحدود وامكانات وآفاق المجتمع المعني هنا ، وكذلك بموازين القوى على صعيد كل طبقة منفردة وصعيد العلاقة بين الطبقتين الكبيرتين . واذا ما استعدنا في أذهاننا الناظم العام والمشترك والنسبي، الذي يجمع بين هتين الأخيرتين ، فانه يغدو وارداً أن نتحدث عن انه حتى في اطار تلك الحدود المشروطة بالتمايز بين الذهني

---

(١٦٠) ستيفن لانغدن : الاساطير السامية . (عن : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٨) .

والواقعي وبتلك الامكانات والآفاق ، يظل الفلاح منظوراً اليه على أنه شريك الاريستوقراطي في الالوهية كما في الاعتبار الحقوقي الذهني و الاقتصادي .

ورغم ذلك كله ، لا يسعنا الا ان نلح على مركز الثقل في المسألة . ذلك هو ان الفلاح ظل – في محصلة الأمر – يجسد حامل أثقال تاريخ المجتمعات العربية القديمة . وهو ، بصفته هذه ، حمل العبء الاعظم في هذه المجتمعات، ذلك العبء الذي اقترن ، في معظم الأحيان ، بالعنف والسخرة والقسر والتجويع واستنفاد القوى الجسدية .

ومن هذا الموقع ، بالذات ، انبثقت وانطلقت اهتماماته الكبرى بـ « الاله المخلص » و « المسيح » ، الذي يمسح الآلام من عالم غدا فاسداً . كما تعاظمت أهمية الطقوس الدينية في الحياة العامة للفلاحين « المخيَّبي الآمال » . وعلى ذلك ، كان آمون قد برز رباً لـ « الفقراء الصامتين » :

> « انك آمون ، رب الصامتين ، المستجيب لصوت الفقراء » .
>
> « آمون ، حامي الصامتين ، ومنقذ الفقراء والمساكين »(١٦١) .

وتكتسب نصوص « البؤس » و « الشكوى » و « الترجي » أكثر فأكثر أهمية في حياة الناس ، بقدر ما تتسع أبعاد طغيان القصر والمعبد ، وكذلك بقدر ما تتعاظم الرشوة والضرائب والسخرة ... ويشيح « الفقراء » من الفلاحين والعبيد وغيرهم أوجههم عن بؤسهم الحقيقي ، الذي يقوده وينظمه القصر والمعبد ، ليخاطبوا آلهة يمنحونها صفات يجدون فيها هم انفسهم ما يستجيب لوضعيتهم ، ويخفف من ثم مأساتهم المروعة : « أي آمون – رع ... يا وزير الفقير ! انه لا يقبل مكافأة لم يقل بها الحق . انه لا يخاطب فقط من يستطيع إحضار الشهود . وانتباهه غير مقصور على الذين يعدونه بالوعود . (لا) آمون يقاصي البلاد بأصابعه ، وكلماته تنتمي الى القلب . انه يعزل الطالح ويسوقه الى المكان الملتهب ؛ أما الصالح فيرسله الى

---

(١٦١) جون ا. ولسن : مصر – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٥ .

الغرب(١٦٢) » .

واذا ما اعتقد « الفقير » أن آمون ــ رع هو « وزيره » حقاً والمدافع عن حقه ومساواته مع الآخرين ، فانه ، بذلك ، يكون قد وضعنا ، ثانية ، أمام مبدأ المساواة **الحقوقي** الذي برز في دون المدينة في المجتمعات المشاعية القروية العربية. نثبت ذلك مع الاضافة الأساسية بأن هذا المبدأ لم يكن قد تحقق **فعلا** مرة واحدة . ولكنه ، رغم ذلك ، ظل يمثل حافزاً ايديولوجياً سياسياً وأخلاقياً للفلاحين للدفاع عن حقوقهم في « الحيازة » الاقتصادية وفي المساواة الاجتماعية والسياسية والايديولوجية(١٦٣) .

ومن الاهمية بمكان أن نشير الى أن الطموح للعودة الى « الأصول الاولى » و « الفردوس المفقود » خلق ــ في ظروف آفاقه المستنفدة في المجتمع المشاعي القروي ــ بدائل له اريد لها أن ترمم الموقف وفق احتياجات اللحظة الايديولوجية المعطاة ، واعني بها لحظة الآفاق المستنفدة . من هذه البدائل ما نشأ وتبلور تحت اسم « الكرنفال » .

كان « الكرنفال » يمثل ــ في أساس الأمر ــ احد اشكال وصيغ الاحتفالات، التي كانت تقام سنوياً ترحيباً بالعام الجديد ، عام الخصب والاخصاب (الانسال والانجاب بالمعنى البيولوجي الجنسي والطبيعي الزاعي) .

وفي العروض التي كانت تقام بتلك المناسبات ، تبلور وتطور الفن المسرحي الهزلي (الكوميدي) ، وتحول الى ظاهرة عامة في حياة الناس في

---

(١٦٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ــ ص ١٠٨ .

(١٦٣) انظر ، ثانية ، الشاهد الذي أوردناه سابقا والمعلق باحتجاجات « الفلاح الفصيح » ، الذي يطالب من يوزع الحق بأن يكون منصفا ، لان هذا هو « المبدأ الذي أمر به الاله » . (ج. ولسن : الحضارة المصرية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا) . فمن الملاحظ هنا اقتران المطالبة بـ « الحق » السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالتمسك بـ « المبدأ الذي أمر به الاله » . وحري بالملاحظة أن هذه القصة حدثت في عهد « نخاورع » ، أحد ملوك الاسرة الثانية عشرة ، وذلك في نهاية الالف الثالثة قبل الميلاد ، اي في المرحلة التي كانت أكثر مراحل التاريخ المصري القديم ازدهارا واستقرارا .

المجتمعات العربية القديمة .

ان ما يستأثر باهتمامنا في ذلك هو عملية النقد، تلك التي كان يمارسها المحتفلون تجاه الاوضاع الاجتماعية القائمة . وقد تطورت هذه العملية واتسعت الى درجة أنها أدت الى القيام بتبادل الادوار التمثيلية بين الفلاحين (والفقراء عموماً) من طرف والاريستوقراطيين من طرف آخر . وكان من شأن ذلك ان أتيحت الفرصة للفلاحين ، خصوصاً ، أن يحققوا أمرين، الانتقال الى مواقع الاريستوقراطيين أولاً ، والانكفاء الى العالم البدائي المشاعي (اللا طبقي) ثانياً . في الحالة الاولى ، كان الاحتجاج الفلاحي يرتد الى الطموح للدخول في عالم الاريستوقراطيين والانتماء اليه والاقتداء به . وهذا ما يمكن فهمه من موقع التأرجح والنوسان في الوضعية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والايديولوجية لفلاحي المشاعات القروية .

أما في الحالة الثانية ، فقد كان ذلك الاحتجاج الفلاحي يحط في « الينابيع الاولى » ، ينابيع « المساواة » و « الاخوة » ، حيث لم يكن الذئب يختطف الحمل ولا الأسد يفترس ... وجدير بالذكر أن المحتفلين كانوا يستخدمون ، في سياق ذلك ، الاقنعة على الوجوه . ذلك لأن بقدرة هذه اخفاء الوجوه الحقيقية ، اي الوضعية **الحقيقية** ، مما يسهل عملية الانتقال من دور الى آخر . بل أن هذا أدى أحياناً الى استبدال الملك « الاصلي » بملك « كرنفالي » ، وذلك في الحالة التي يكون الاول فيها قد مات أثناء الاحتفالات(١٦٤) . وقد أسهمت تلك الوقائع في تكريس دور « النقد » المنوط باحتفالات رأس السنة .

واذا كانت تلك العملية قد خلقت كوّتين للتنفس أمام فلاحي (وفقراء) المشاعات القروية ، فانها كانت — في نفس الوقت — بمثابة سلاح متجدد في أيدي الاريستوقراطية تشهره في وجه دعاة « الفوضى » و « اللا انضباط » و « التسيب » . ذلك أن المقاصد التي طرحتها الاريستوقراطية على تلك

---

(١٦٤) انظر حول ذلك: عوني كرومي — اطروحة في المسرح العراقي، مجلة «الاقلام»، آذار ١٩٧٩ ، ص ٦ .

الإحتفالات انطلقت من وضع الناس أمام مفترق طرق: فاما عالم الفوضى والاضطراب (عالم المياه الاولى البدئية الجارفة) ، واما عالم الانضباط والانتظام في الحياة الزراعية والتدرج في الوجود الكوني السياسي (دولة المدينة) . وبالطبع ، كان سياق ذلك يقود الناس الى الاقناع ، طواعية او قسراً ، بأن عالم « الانتظام » واحترام التراتب الاجتماعي القائم هو الهدف المطلوب من الكون عموماً .

هكذا تتحدد امامنا الامكانات التي كانت تواجه الفكر الفلاحي الاحتجاجي ضمن أنساق اجتماعية يمثل تجاوزها امراً خارج دائرة هذا الفكر ، حتى في صيغه الاكثر حزماً وشمولاً . ومن هنا ايضا ، لم يكن بوسع الآلهة ، التي عمّدها ذلك الفكر وايدها ودافع عنها ، ان تكون اكثر من ذلك . ان دائرة المجتمع المشاعي القروي هي الحدود والتخوم للممارسة الفلاحية الاحتجاجية وللفكر الفلاحي الاحتجاجي .

ذلك كله يضعنا أمام الفكرة المنهجية التالية : اذا كان آمون ــ رع واي اله آخر للفقراء (الفلاحين والعبيد في المجتمع المشاعي القروي) ، الذين يعدهم بالخلاص دون أن يكون بمقدوره تحقيقه لهم ، فان « الآخرين » من علية القوم ، الاريستوقراطية البيروقراطية ، كان لهم هم الآخرون الههم الملك ، ملكهم الاله ، الذي لم يعدهم الوعود المعسولة فحسب ، بل كان يحققها لهم **فعلا** . هاهنا تكمن المسألة ــ **الاشكالية : لدى الفقراء** (الفلاحين والعبيد) **اله دون ملوكية** ، ولدى الاغنياء (الاريستوقراطيين البيروقراطيين) **ملك بألوهية** . وهذا ، بدوره ، يضع أيدينا على نقطة منهجية خطيرة الأهمية بالنسبة الى فهم العنصر « الالهي الاسطوري » في الذهنية العربية القديمة . تلك هي أن هذا العنصر مارس وظيفتين . فمن طرف أول ، كان من دواعى وجوده في حقل الرؤية الاريستوقراطية ان منح السلطة الاقتصادية الاجتماعية بعدها الايديولوجي الذهني (النظري) ، واكسبها أو عمل على اكسابها في أعين الفلاحين والعبيد والحرفيين الصغار مشروعية سياسية وحقوقية : ان الفعل المشروع يكتسب صحته وجدواه أولاً وأخيراً في سياق ذلك الوجود (العنصر الالهي) ، كما يتوقف عن أن يكون كذلك حينما يصطدم به ويجعل منه خصماً

أما من طرف آخر ، فان ذلك العنصر ــ وهو المجرد من الملوكية (السلطة) في اطار الوجود الفلاحي ــ كان من شأنه أن حرض على توليد تصور « المخلص المسيح » أو « المسيح المخلص »، واستنبته في حياة الفقراء الطامحين الى « الحياة » بعد الموت .

وهنا ، نكتشف احد أوجه الاهتمام المشترك بـ « الموت » من قبل كلا الطرفين : الاول ، الاريستوقراطيين برغبتهم الملحة في الا يفقدوا تميزهم ومسرتهم مع موتهم ، والثاني ، الفقراء (الفلاحين والعبيد والحرفيين الصغار) بحقدهم على عالمهم « الاول » وطموحهم الى التعويض عنه بعالم « آخر » . فلدى الاولين ، يبرز خط اتصال بين عالمي الحياة والموت . أما لدى الآخرين ، فيتبلور خط لا اتصال وتمايز كلي بينهما . وهذا ما يوضح بعض أوجه التصوارت التي ازدهرت في حياة هؤلاء الأخيرين ، مثل « رب الصامتين » « وحامي الصامتين » و « وزير الفقير » ، ومن ثم « المخلص » و « المسيح » .

في ذلك الموقف الدقيق الحاسم من المسألة ، يغدو القول متاحاً لنا بأن الفلاحين في المجتمعات العربية المشاعية القروية صنعوا ، بهذا القدر أو ذاك ، تصورهم الكوني المستقل نسبياً ــ بل نسبياً جداً ــ عن التصور الكوني للاريستوقراطيين البيروقراطيين . وهذا ما مثل إحدى السمات الاكثر حسماً ، على صعيد الذهنية (الفكرية) في تلك المجتمعات .

واذ كان الأمر كذلك ، فان السماء والارض كلتيهما تغدوان في قبضة « الملكيين » أو « الملكيين الالهيين » . ويبقى النزوع نحو « الخلاص » والبحث عن « المخلص » وجهاً من أوجه الممارسة الاجتماعية والذهنية للفقراء . وطوال ذلك الزمن ، يبقى العنف سيد الموقف (ولكن دون أن يتوقف في عصر « المخلص » ، الذي يأتي مجسداً بالمسيحية وببعض أوجه اليهودية من قبلها) : « انه خنوم (الاله الصانع) للاجساد كلها ، الوالد الذي يوجد الناس في الحياة ... كافحوا من أجل اسمه ، وكونوا انقياء من أجل حياته ... من أحبه الملك غدا (روحا) مبجلة ، أما الذي يتمرد على جلالته فلن يجد قبراً لنفسه ، ويقذف بجثته في المياه . ان صنعتم كل هذا ، سلمت

أجسادكم . هذا ما سترونه الى الأبد(١٦٥) » .

هكذا يتحدد مصير من يقول (لا) ، من يفكر بالاحتجاج أو المقاومة . لن يجد حتى قبراً لجسده الخاوي . وإذن، فالانصياع ! « كلمة » الملك الاله ، هو « جوهر » الوجود .

ان حدود وآفاق الممارسة والفكر الفلاحي تصبح ، على النحو المقدم هنا ، حدود وآفاق الوضعية القائمة بين السلطة الحاكمة والمشاعات القروية أي وضعية الاندماج والتناقض ، أو لنقل وضعية القبول والرفض ، دون أن تتاح لواحد من هذين الطرفين امكانية الحسم النهائي . وهذا ما واجهناه من قبل في سياق الحديث عن الجدلية الاجتماعية في المجتمعات المعنية هنا .

★ ★

ولعله من الضروري والهام أن نثير الانتباه باتجاه شكل آخر من أشكال الفكر الاحتجاجي ، الذي تتجاوز دائرته حدود الوضعية الفلاحية لتمتد الى الاكثرية الساحقة من سكان دولة مدينة أو عاصمة دولة مدينية . وهنا نواجه ، ضمن هذا المستوى من المسألة ، ما يتماثل مع « كارثة وطنية » ، تمس طبقة الفقراء من الفلاحين وفئات الفقراء من العبيد والحرفيين ، كما تنعكس تأثيراتها المخربة على وضعية مجموعة من فصائل الطبقة العليا .

ونرى أن « رثاء أور » يقدم مثالاً نموذجياً عميق الدلالة على الوضعية المشار اليها . فنص هذا الرثاء يضعنا وجهاً لوجه أمام كارثة كبرى حلت بمدينة « أور » أثناء حكم سلالتها الثالثة ، وبصورة خاصة في المرحلة التي حكم فيها الملك الخامس لهذه السلالة (ابيبسين)(١٦٦) .

هاهنا نلاحظ أمراً على غاية الطرافة . ذلك هو انقسام الآلهة الى شطرين أو معسكرين متعاديين . الاول يشتمل على بعض الآلهة والشعب . والثاني يتضمن الآلهة التي دمرت المدينة . ومن الواضح الطابع الترميزي للمسألة :

---

(١٦٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ١٠٥ .

(١٦٦) انظر: عوني كرومي ـ اطروحة في المسرح العراقي القديم ، نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٨

ان اعداء المدينة الذين دمروها يرمز اليهم بالآلهة انليل وانو ومونليل وكيبيل . وكذلك الذين دافعوا عنها يتخذون شخصيات الهية ، مثل ننكال ونانار . بيد أن الشعب يظل محتفظاً بشخصه الواقعي ، حيث يظهر بصفة « الجوقة » التي تردد ما يهتف به رئيسها . ولكي نستطيع تحديد معالم رئيسية من الفكر الاحتجاجي « الوطني » ، نثبت بعض أشطر من « رثاء أور(١٦٧) » :

رئيس الجوقة : العاصفة تجثم في تخوم المعاقل تصخب هادرة في المدارات
البقرة التي تحس العاصفة هجرت حظيرتها
ومنازل النبلاء مبعثرة في العراء
نانار : أواه أيتها المدينة ارثي نفسك مر الرثاء واهمري الدمع
الجوقة : البكاء مرير على خرائب المدن
البكاء مرير على أور الدمار

. . . .

رئيس الجوقة : آه أيتها المدينة التي حملت اسم الاهها
وانتزعت معه من الارض
أواه أيتها المدينة تلك اسوارك التي حمتك طويلاً
ورفعت الهك هاهي تنتزع من الارض

. . . .

رئيس الجوقة : أواه يامدينتي انت نعجة حزينة سلب حملها
أواه يااور الجليلة انت نعجة حزينة انتزعوا جنينها من الاحشاء
أواه أيتها المدينة تهاوت مقدساتك المتلألئة
واستحالت ضيعاتك فيما بينها أعداء

. . . .

---

(١٦٧) رثاء اور : ترجمها عن الالمانية هوني كرومي ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢ ـ ١٨

رئيس الجوقة : تراكم الحزن على المدينة كاهن المعبد الخراب
من نانار اغتصبت الأرض
وعصف باور الرثاء
وسيدة المدن الشرعية ترثي اور الحبيبة
الالهة ننكال مضطربة البال

رئيس الجوقة : اوه يا مدينتي انت نعجة حزينة سلب حملها

ننكال : . . . . .

وفي اتونها اكتشفت الصراع والكفاح
لا . . . لا قوة تسلبني ارادة النضال

. . .

الفقر والبؤس اجتاحا وطني كطاعون

. . .

انا امراة سيدها راعي معبد اينو المقدس

. . .

اغرقوني مع معبدي ومدينتي بالدموع والرثاء
أيـن انت ؟
اواه أيها الشعبه ذو الرؤوس السوداء
لقد قرعوك باحتفالات طافحة بالحزن والغضب
اواه أيتها العاصفة الشريرة أنت تحرمينني من
رؤية معبدي الشرعي الخرب . . .

. . .

واعادة تشييده أمر عسير
هـكذا القدر أرغمني في هذا المصير . . .

. . . .

ننكال : عندما حلت العاصفة كحاكم متجبر
أحال الدمار أور الى قفار
وصدر الامر بقتل الشعب

. . .

شعبي لن تقهره الرياح

. . . .

رئيس الجوقة : الشعب عند الأفق يجمع شتاته
وأمام العاصفة يتناثر كالنيران

. . . .

ننكال : العاصفة الشريرة لا يطردها الرجاء
العاصفة البغيضة قيدت الشعب
شيدت على الارض العبودية

. . .

رئيس الجوقة : في أسوار المدينة حدثت ثغرة كبيرة
الجدران أصبحت بوابة مفتوحة وحيدة
جرجروا الشعب الى ساحة الاحتفال
وفجأة ظهر الغدر أفعى حثيثة
تساقطت الجثث في الساحات ثكلى غزيرة

بعد تلك المواقف ، ننتقل الى مستوى آخر من التخصيص الاجتماعي الاقتصادي ، دون أن تنتفي المواقف السابقة :

الجوقة : في اور سحق الجوع الضعفاء والاقوياء

. . .

حاكم البلاد سقط في القرار

• • •

وفرضت الضرائب وانتهكت الاملاك

• • •

رئيس الجوقة : وشبت النيران في الغلال
الجوقة : وهد جبيل الرجل الباهت اللون القنوات
بفؤوس قاضية
المعلق : العلاميون والبرابرة حصلوا على ثلاثين قطعة نقود
جزاء وحشية الافعال

• • • •

المرأة ٢ : ابقاري هربت من حضائرها
واختفى بعلها الحنوان

• • • •

رجل ١ : غمر المطر قنوات مدينتي

• • •

رئيس الجوقة : اختفى وجف فيها السيل الماء العليل
اختفى الفلاح

• • • •

الجوقة : اختفى الرجال

• • • •

نانار : ويجي ابنائي يحملون اشارات مدن غريبة

• • •

وضاعت مني سلطتي

• • •

ننكال : واستحال المعبد الى خراب

. . .

وذبح البرابرة الشعب

. . .

ويحيى مثلي كبقرة أضاعت الحظيرة

. . . .

نانار : آه يا ننكال يا من عصفت بالمدينة هبابا

. . .

مدينتك هدمها الطوفان

. . .

معبدك الذي شيد من الحجارة شاهقاً
جموع الشعب بحاجة إليه
الارض انجزت الوعد واخرست الانين على الافواه
اما الآن فينعم بالرفاه

رئيس الجوقة : آه أيتها العاصفة البغيضة
لقد دحرك شعب البلاد

. . .

العواصف التي تجهل رابطة الازواج

الجوقة : دحرها شعب البلاد

. . . .

رئيس الجوقة : العواصف التي تجهل بؤس الفقراء

. . .

العواصف التي تجهل سمو العقلاء

الجوقة : دجيرها شعب البلاد

. . . .

السيد : ايها الاب ناثار
تحطيم العواصف الهوجاء حتمي كالضياء

. . .

وليعم الحب السماوي على الشعب

الملكة : ايها الرب
ايها الملك العظيم
يا من تحمل اقدار المدن
ها انذا اتحرر طليقة من مرارة الحزن .

تلك مقاطع واشطر مأخوذة من الملحمة الاسطورية « رثاء اور » نستطيع أن نرى فيها وثيقة على غاية الاهمية ، وربما كذلك الدقة ، ليس بالنسبة الى مدينة أور السومرية فحسب ، وانما ايضاً بالنسبة الى مجمل تاريخ العالم العربي القديم ذي العلاقات المشاعية القروية . اما على صعيد القضية العتيدة ، تلك التي نحن في صدد البحث فيها ، فان ما اثبتناه تحت حد « الفكر الاحتجاجي » يظهر هنا بطابع تعميمي جمعي ، ينسحب على معظم سكان دولة المدينة « أور » .

واذا كنا قد نوهنا بامكانية النظر الى كارثة اور على انها كارثة « وطنية »، فاننا ، بذلك ، ابعد من أن نقر بوجود « وطن » ناجز في ذلك العصر .

فلقد كانت العلاقات المشاعية القروية قد نمت ضمن تكون سكاني اغلبه يغوص في الجذور القبلية ،التي وان ظهرت الوضعية الاقتصادية والسياسية فيها بوضوح ، فان الروابط الدموية الطوطمية ظلت تمارس ضمناً وجوداً ملحوظاً .

ان الفكر الاحتجاجي الوطني ،او لنقل الجمعي ، الذي يتمثل بما تقدمه لنا ملحمة الرثاء الاورية ، يطرح علينا عدة مواقف من شأنها أن تثبت المواقف التي واجهناها في اطار« الفكر الاحتجاجي الفلاحي » ،وان بصيغ متميزة وذات استقلالية نسبية . ففي الملحمة يبرز الحديث بوضوح واكثر من مرة عن « الشعب ذي الرؤوس السوداء » و « شعب البلاد » و « المعبد الشرعي الخرب » و « العاصفة الشريرة » والبرابرة الذين ذبحوا الشعب » . هذا أولاً .

على صعيد ثان ، يجري التأكيد مراراً على وحدة سكان المدينة من فوق الى تحت ، وذلك عبر جملة من التعبيرات ، مثل « في اور سحق الجوع الضعفاء والاقوياء » و « اختفى الرجال » و « معبدك الذي شيد من الحجارة شاهقاً جموع الشعب بحاجة اليه » .

على ذينك الصعيدين ، يبرز الشعب قوة كبرى معترفا بها من قبل القصر والمعبد ، ولكن عبر هذين الأخيرين المثلين : « الرب ، الملك العظيم والذي يحمل اقدار المدن » .

واذا انتقلنا الى صعيد ثالث من الملحمة ، وجدنا انفسنا وجهاً لوجه أمام المفصل الاكثر حسماً في المجتمع الاوري : الفلاح . ان هذا الأخير حيث يكون ، يكون الوجود الحق ، اي الوجود متكوناً . وأن يكون الوجود كذلك ، فانما يعني أن يحقق الغاية القصوى من ذاته ، وهي الخصب والاخصاب . على هذا النحو ، يبرز الفلاح في تلك الملحمة بمثابتها تعبيراً مكثفاً ودقيقاً عن الذهنية العربية القديمة (الاسطورية) . وخليق بالنظر أن « الفلاح » ، الذي يبكى عليه هنا ويناح والذي يجسد « بؤس الفقراء » المدان ، هو نفسه الذي يجلد بالسياط ويغطس رأسه بالمياه وتنتزع منه الغلال ويقذف به الى اتون السخرة المرعب ، ولكن في سياق آخر ، هو سياق الانتاج السلمي المضطرد .

واذا كان لمثل هذه الملحمة الاسطورية الاورية من فائدة للبحث العلمي

التاريخي والتراثي ، فان نقطة ــ من نقاط عدة فيها ــ لا يمكن غض النظر عنها . تلك هي اتاحة الفرصة التاريخية لمستنيري الطبقة الفلاحية أن يعبروا عن وضعيتهم في ظروف (حربية مأساوية) لا يتاح لهم ذلك في غيرها (السلمية المضطردة) . فكأنما نحن هنا أمام حالة من الحالات التاريخية **الاستثنائية** ، التي جعلت من عملية التعبير ذاك أمراً ممكناً : ان **الوعي الآخر** يبزغ ، هنا ، مستنفداً الفرص المواتية ، ليمر على حساب وعي المهيمنين ، ولا نقول من وراء ظهره . **وكذلك** ، الوعي الأول ، المهيمن يجد نفسه أمام حالة من القسر للافصاح عن دور ذلك الوعي الأول في الحركة الاجتماعية ، بعيداً ــ على الاقل في مثل هذه الحالات ــ عن المتاهات اللاهوتية الاسطورية .

وعلى ذلك النحو ، يتضح الموقف متشابكاً مع الوعي الاريستوقراطي وعاقداً معه رباطاً من التحالف والتضامن موجهاً ضد الغزاة الخارجيين ، الذين لا يميزون ، في عملهم الهجومي التدميري ، بين المميز بينهم حقوقياً نظرياً وواقعياً على الصعيد الداخلي .

ولعلنا محقون في النظر الى ذلك الرباط التحالفي التضامني على أنه ، بأحد مدلولاته ، موقف قبلي عصبي أو صدى من أصداء مثل هذا الموقف . هذا يعني أن الطابع « الوطني » لمأساة أور يختلط هنا بذلك الموقف ، بحيث يقود الى اضعاف الوعي السياسي المديني (الحضاري) ، ويجعل منه ، من ثم ، شكلاً من أشكال مراحل الانتقال .

وما يلفت الانتباه في مجمل الاصعدة الثلاثة ، التي اتينا عليها ، هو أن تصور الخصب والاخصاب يهيمن على الفكرة الرئيسية في الملحمة . فهذه تعلمنا أن تدمير أور على أيدي « عواصف الشر » ، كان يعني « اختفاء سيل الماء العليل وجفافه » و « اختفاء الفلاح »، أي « اختفاء الرجال » . ويبلغ هذا التصور مداه الاشمل والاوسع حيث يقرن ذلك كله بغياب واختفاء « البعل الحنون » للابقار الهاربة ، ومن ثم بغياب « رابطة الازواج » و « سمو العقلاء » .

اما الوجه النقيض القابل فيبرز حيث « يعم الحب السماوي على الشعب » ويعود « البعل الى بعلته » . وكل ذلك يحدث بأفق حضري مسيس واضح : في الحالة الاولى « تضيع السلطة ويستحيل المعبد الى خراب » . وفي الحالة الثانية تستعاد السلطة ويعاد بناء المعبد .

ان الملحمة الاسطورية « رثاء اور » تقدم لنا مثلاً بارعاً وعميق الدلالة على وجود الناظم العام المشترك بين الفقراء (الفلاحين والعبيد والحرفيين) والاريستوقراطيين ، ذلك الناظم الذي برز في صيغتين ، واحدة طبقية (عبر واقعي الحيازة والملكية) ، واخرى جمعية قبلية (عبر المصلحة المشتركة في الحفاظ على دولة المدينة القائمة) . ومن البين أن احدى هتين الصيغتين لا تشكل بديلاً عن الاخرى ، بل كلتاهما اثبتت وجودها ضمن انساق من التطورات والتحولات التي طرات على المجتمعات العربية القديمة .

واذا بقينا في الحالة الممثلة بـ « رثاء اور » ، استطعنا القول بأن هذه الاخيرة هي جماع الفكر الفلاحي ، والفكر الاريستوقراطي ، على حد سواء . وهذا هوالتعبير الآخر عن القضية الذهنية (النظرية) في تلك المجتمعات . أما التعبير الاول عنها فهو أن « المرثاة » المشار اليها هي تجسيد لفكر الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في المجتمع المشاعي القروي (العربي القديم) .

تلك هي ، اذن ، **حدود وآفاق** الفكر الاحتجاجي الفلاحي ، ونقول الآن ، كذلك الاريستوقراطي .

يبقى أن نشير الى أن الصيغة الجمعية القبلية للفكر الاحتجاجي لم تظهر في « رثاء أور » ، الملحمة السومرية الاكادية ، فحسب . انها برزت كذلك في مجموعة من الصور والملاحم والمواقف التي نواجهها هنا وهناك من انحاء العالم العربي القديم (المشاعي القروي) . فدون أن ندخل في تفصيل ذلك ، نذكر فقط بالصراع الذي تقدمه لنا اسطورة اوزيريس

وست ، وكيف نظر الى هذا الاخير على انه الاله المتواطىء مع الغزاة — في هذه الحال الهكسوس — او انه اله هؤلاء بالذات . هنا ، كما في « رثاء أور » وغيرها ، يظهر ذلك الطابع القبلي للاحتجاج والمقاومة ، ذلك الذي أطلقنا عليه — مع تحفظ شديد — حد « فكر الاحتجاج الوطني » .

ولعلنا نقول ، أن تلك الحدود والآفاق للفكر المذكور ، بشقيه الفلاحي والاريستوقراطي ، هو ما جعل الكثير من الباحثين يصلون الى فكرة الطريق المسدود أمام تجاوز العلاقات المشاعات القروية من داخلها . واذا كان في تلك الفكرة — ان اخذت على عواهنها وعلى نحو مطلق — ما تنطوي عليه من التعسف ، فانها صحيحة ، في السياق الآتي عليه هنا .

* * *

القسم الرّابع

جماع القول في فكر ما يجمع القول في وضعيّة إشكالية الآفاق المستنفدة وطموح «الخلاص»

١

اشكالية الآفاق المستنفدة وطموح « الخلاص »

نصل ، الآن ، الى محور دقيق من محاور المسألة التي قمنا بمعالجتها ، في الفصول السابقة . ذلك هو ان نحدد **جماع القول** فيها . بيد أن هذا ، بدوره ، يقتضي منا ان نعود الى ما أتينا عليه من مشكلات وتصورات وقضايا عودة تنهيجية تعميمية متسقة . وإذا ما طرح الامر على هذا النحو ، فإن سؤالاً كبيراً يواجهنا الآن ، طالما واجهناه سابقاً وطالما اعترضنا في سياق بحثنا ، وإن بأوجه متعددة وبصيغة جزئية او بأخرى شمولية . ذلك السؤال هو التالي : ما هو هذا الذي جرى باسمه وتحت اسمه البحث فيما سبق من مشكلات وتصورات وقضايا ؟ وبصيغة اخرى ، ما هو « الفكر العربي » في اطار تلك المشكلات والتصورات والقضايا ، وفي ضوئها ، ومن موقعها ؟

لعله من الملاحظ والبين ان صيغة السؤال ، الذي قدمناه ، يشير الى اشكالية المسألة المطروحة أو الى بعض من جوانبها وآفاقها . فنحن ، في بحثنا لما تقدم ، لم نحرص على الوصول الى صيغ جازمة ناجزة ، بقدر ما حاولنا تقصي ذلك **من موقع اشكاليته** . ومن هنا ، تتضح دلالة ما قلناه في صدر هذا المبحث من اننا نرى مهمتنا فيه كامنة في **البحث** عن ذلك الفكر العربي ، وفي **استقصاء** سماته ومعالمه **الكبرى** .

إننا ، في طرحنا ذاك للمسألة ، نكون قد تجنبنا ظاهرة التعميم المجحف ، مفضلين البقاء في نطاق التعامل مع أنساق من الافتراضات التي رأينا ان بمقدورها تغطية الموقف . وقد كان لهذا فضل منهجي في ضبط الصيغ والاسيقة والنتائج ، التي قدمناها على امتداد الفصول السابقة من هذا الكتاب .

بيد أننا وان كنا انطلقنا من ذلك الموقع الحذر اليقظ ، فاننا في نفس الحين نميز بينه وبين **الريبوية** ، تلك النزعة التي نرفضها من حيث هي نهج في النظر يقود الى تعليق موضوع البحث ووضعه بين قوسين .

★ ★

ذكرنا ، في موضع سابق من بحثنا العتيد ، ان « الفكر العربي » في اشكاله الباكرة ، ظهر اسطوريا شكلا (صيغة) ومضموناً . بيد أن التمييز بين الشكل والمضمون في الاسطورة (العربية في هذه الحال) لا يمثل الا اتجاهاً نسبياً . ذلك أن هذين انطويا على خاصية داخلية أساسية ، هي تحول الواحد منهما الى الآخر ، بحيث ظهر الشكل الاسطوري مضموناً اسطورياً والمضمون الاسطوري شكلا اسطوريا . وهذا يدعو الى التحفظ ازاء مثل الرأي التالي : « فالاسطورة لا تنحرف ولا تتشوه طالما خلفيتها سردية ، وهي تحكي لنا قصة . لذلك فالبعد الحدثي هو الأهم من البعد الشكلي ، في حين ان المضمون والشكل لا ينفصلان بالنسبة للشعر(١) » . بل ، هنا بالضبط ، أي في خاصية التحول من الشكل الى المضمون ومن هذا الى ذاك ، نتبين نحن وجه اتصال بين الاسطورة والشعر .

اننا نعني بـ « الشكل » ، الذي ظهرت بـه الاسطورية العربية المعنية هنا ، الرمز الذي لفعها من أولها الى آخرها . ولقد رأينا ذلك في مجموعة من النصوص التي كنا أوردناها في سياق البحث . فالواقع العياني يتجمل في

---

(١) أمينة غصن : كونية الاسطورة وتحولات الرمز . ضمن مجلة « الفكر العربي المعاصر ـ عدد ١٩٨١/١٣ ، بيروت ، ص ٩٦ » .

مجموعة من الرموز تناط بها غائية وظيفية : تستجيب لاحتياجات البشر « الاسطوريين » . واذا كان علم الالسنية المعاصر قد تبنى فكرة « التعددية الألسنية » ، حيث رفض ، بالتوازي مع ذلك ، امكانية « التعدد الرمزي » ، فانه ، بفعله هذا ، يكون قد قدم أدلة هامة على صحة أمر نسعى الى توكيده في المبحث الذي نقرأ فيه . ذلك هو أن أساطير بعينها نواجهها في عدة مجتمعات وفي مراحل تاريخبة متعددة . ان هذا القول وان جعل من الاسطورة ظاهرة أكثر من محلية ، فإننا لا نهدف منه تجريدها من أسيقتها الاجتماعية والتاريخية العيانية ، كما يفعل البعض من الباحثين(٢) .

ان الشخصية « اللامحلية » للاسطورة جعلتها تبرز قاسماً مشتركاً بين مجموعة من الشعوب ، التي تلتقي – على كل حال – بنقاط معينة . وهنا لا يسعنا الا أن نذكر مؤلف فريزر « الفولكلور في العهد القديم » كمثال بارز يقدم لنا مصداقاً على ذلك . واذا ضيقنا دائرة النظر أكثر ، وجدنا أن تلك « اللامحلية » الاسطورية تدعم فكرة الوحدة « المتمايزة بطبيعة الحال » ، التي ظهرت على صعيد الذهنية الاسطورية العربية القديمة .

أما « مضمون » الاسطورة ، أو « المرموز اليه » ، فهو بمثابة الواقع الموضوعي ، ولكن بشكل أو برمز تنكري(٣) . واذا كان الامر كذلك ، فاننا نغدو أمام استنتاجين اثنين . الأول منهما ينبني على تعميق لفكرة التحول فيما بين الشكل والمضمون الاسطوريين . اذ حينما يتدخل الرمز في تحديد شخصية المرموز اليه (المضمون) جاعلاً منه واقعاً تنكرياً ، فانه – الرمز – يصبح في قوة وحضور المرموز اليه . وفي هذا المعطى نتبين الأهمية الكبرى التي مارستها الطقوس الكلامية والعملية المرافقة بالكلام في حياة شعوب

---

(٢) انظر مثلا ، نائلة الفاروقي – العلم والاسطورة . ضمن مجلة « الفكر العربي المعاصر » – نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٣ – ٧٤ .

(٣) انظر مع المقارنة : مصطفى الجوزو – من الاساطير العربية والخرافات – بيروت ١٩٧٧ ، ص ٨ .

العالم العربي القديم .

اما الاستنتاج الثاني فينهض على أن « التنكرية الرمزية » ، التي يظهر فيها الواقع الموضوعي ، تمثل تعبيراً عن أن الاسطورة لا يمكن النظر اليها على انها وهم . اذ في مثل هذه الحال نكون قد افقدنا الأسطورة العلاقة القائمة بين مرموزيتها ورمزيتها . وهذا ما يجعل منها ركاماً من الحكايات المجردة من القصدية والمغزى .

لقد قمنا بدراسة ما رأيناه هاماً في الاسطورية العربية القديمة وحاسماً في تحديد سماتها وآفاقها . وكنا ، في أثناء ذلك ، قد وصلنا الى بعض التعميمات التي غطت ، في حينه ، المسائل المطروحة . ذلك يعني ، ضمناً ، أن جملة من الأمور والاوجه في تلك الاسطورية لم نتعرض لها الا لماماً ومن موقع ما رأيناه حاسماً فيها (في الاسطورية) . كما يعني ذلك أن وجهاً أو آخر من هذه الأخيرة لم يجر التعرض له الا عبر اوجه أخرى بسبب وجود جسور تجمع بينهما أو تحتويهما .

واذا ما أخضعنا ذلك كله لرؤية معممة ووضعناه تحت مبضع تنهيجي ، فاننا نواجه ، ضمن ما نواجهه ، مجموعة من المحاور العقدية ، التي وصلت أو كادت تصل الى تخوم فكر فلسفي متميز .

في طليعة ذلك ، نتبين ميلاً ذهنياً « جامحاً » للتوجه الى الطبيعة والانسان ، مجتمعاً وفرداً ، توجهاً طبيعياً (مادياً) وتوحيداً (بنتيئيا) ومن موقع جدلي وظيفي . والوجه الآخر لذلك الميل يكمن في أن هذا الأخير بنى قاعدته وامتلك سماته ومعالمه وآفاقه في ضوء الوضعية الجغرافية الاقتصادية وما طرحته من تحديات مباشرة على انسان العالم العربي القديم . وعلى ذلك ، فالتنكر لدور هذه الوضعية في توليد ذاك الميل ، يجعل من فهم « الاسطورة » أمراً مستحيلاً . وهذا ما فعله البعض انطلاقاً من موضوعة « أسبقية الصورة على الفكر ، والخيال على العقل » . فأمينة غصن ، التي تستشهد بهذه الموضوعة من مقال لانطون غطاس كرم ، تصل في ضوئها ، الى

الحكم التالي : « فالاسطورة هي الوجه المرئي لبكارة الفكر (القبلي) تشتعل بالاحتمال ، تتجاوز (المادية التاريخية) وتبدل هندسة العالم ، وتحول لقاء الغابر الى وعد المنتظر في وصل ما كان بما هو كائن وما سوف يكون(٤) » .

ان وجه القصور في ذلك الحكم يكمن في اعدام العلاقة الداخلية الضرورية بين الاسطورة وصانعها ، الانسان ذي السمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعينة بنحو او بآخر . على هذا الصعيد ، نذكر فقط بان احدى النقاط الهامة في اعمال كلود لفي شتراوس حول الاسطورة ، ونقصد خصوصاً كتابه Mythologiques ، كمنت في التأكيد على ان الاسطورة انعكاس للبنية الاجتماعية وللعلاقات الاجتماعية. هذا اولاً . من طرف آخر ، تفتقد في ذلك الحكم الموقف الجدلي من علاقة الفكر بالواقع في احتمالات ثلاثة لها : ان يستبق الفكر الواقع ، او ان يتخلف عنه ، او ان يتساوق معه .

ومن البين ان هيمنة التوجه الى الطبيعة والانسان توجهاً طبيعياً (مادياً) وتوحيدياً (بنتيئياً) ومن موقع جدلي ، في الاشكال الاولى الباكرة من الفكر العربي ، انطوت على نقاط لا تقل اهمية في دلالاتها الفكرية عن عناصر ذلك التوجه . من ذلك غياب الذهنية الثنائية ، ثنائية الجسم والنفس ، والارض والسماء ، والنهائي واللا نهائي ، والحياة والموت . اذ بدلاً من هذه الثنائية ، كانت « وحدة الوجود » ، بمثابتها تصوراً **طبيعياً ضرورياً** ، قد ظهرت لانسان العالم العربي القديم (الاريستوقراطي والفلاح والحرفي) مضمّنة **بمستويات** متعددة . ف « الوحدة » انطوت على « التمايز » ، بحكم الضرورات المعاشية والذهنية لذلك الانسان .

ومن هنا ، لم تكن العلاقة بين هذا الانسان والطبيعة ذات بعد واحد ، هو « الانا والانت » ، كما يرى هـ. وهـ. ا فرانكفورت(٥) . فهي كانت متوسطة وغير مباشرة ، الى حد يعلن عن وجوده ، على الاقل . ان تعدد الابعاد في تلك العلاقة يفصح عن نفسه فيما جرى البحث فيه ، في موضع سابق ، تحت

---

(٤) امينة غصن : كونية الاسطورة وتحولات الرمز ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٤ .

(٥) هـ. وهـ. ا. فرانكفورت : المدخل .. ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥ .

حد « تقسيم العمل » . وليس بخاف علينا أن هذا الأخير تجاوز ، في أقل تقدير ، التقسيم البيولوجي الطبيعي لنشاط المتوحشين الأوائل ، مكتسباً ، في مجتمع مشاعي قروي ، طابعاً **اجتماعياً سياسياً** .

واذا كانت العلاقة المنوه بها متوسطة ، غير مباشرة ، بمعنى ما وبحد ما ، فان الحديث عن مستوى **مجرد** لها ، يغدو وارداً . وحالئذ نواجه هذه العلاقة وقد اخترقها اتجاهان معرفيان اثنان ، واحد حسي (مباشر) ، وآخر مجرد (متوسط) . وكلاهما يتمم الآخر ، دون أن يتعارض معه ؛ ولكن - أيضاً وبطبيعة الحال - دون أن يكون وحيداً في حسم الموقف . ذلك أن من شأن « العمل الانساني » أن يولد اتجاها للتجريد على صعيد تمثله ذهنياً وتنسيق معطياته الأولية . واذا كان الامر هكذا على صعيد « العمل » عموماً ومن حيث الأساس ، فكيف هو نفسه ، اذن ، في وضعية اجتماعية واقتصادية وسياسية متقدمة في اطار علاقات مشاعية قروية حضارية (مدينية) !

ان وسائط المعرفة « الاسطورية » في العالم العربي القديم لم تكن حسية وحسب . لقد كانت ، كذلك وعبر هذه الأخيرة ، مجردة . بيد أن هذا لم يكتسب شخصية فلسفية محدده ومتميزة ، بل ظل ، كما أشرنا سابقاً ، متاخماً لها ، غير متداخل بعالمها . ولكن ذلك لا يمنع من التأكيد على وجود فكر فلسفية متناثرة هنا وهناك في نصوص اسطورية معينة . وهذا ما لاحظناه اثناء معالجتنا لمثل تلك النصوص .

ومن الملفت الدال ، في هذا الاطار من طرح المسألة ، السياق الذي ظهرت فيه تلك الفكر الفلسفية وغيرها في الفكر العربي القديم . لقد كان سياقاً نازعاً منزع المعرفة الطبيعية (والاجتماعية الى حد ما) . فكان من شأن ذلك أن مثلت تلك الفكر بواكير اولى على طريق العلم والتقدم العلمي ، ومن ثم على طريق مجابهة الخرافة والسحر اللذين سيكسبان ، لاحقاً ، أوجها وامتدادات اكثر تميزاً ووضوحاً(٦) . وضروري القول ، هنا ، أن الفكر التي نتحدث عنها ،

---

(6) Siehe : G. der Phil., Teil I, Ebenda, S. 36

بصفتها حافزاً أولياً للتقدم العلمي اللاحق ، نشأت في ظلال الوضعية الفكرية المزدوجة ، الاريستوقراطية والفلاحية ، وان كان للوجه الاريستوقراطي الدور الاكبر فيها . هذا مع الاشارة الى أن الجدلية الاجتماعية ، التي نتبين معالمها وصياغاتها العامة والرئيسية في نطاق الفكر الفلاحي ، كانت من المحرضات الكبرى على تبلور النزوع الفكري المعني هنا ، نزوع التقدم العلمي .

واذا كنا غير مخولين بالتحدث عن فكر فلسفي باكر (في العالم العربي القديم) ، فلا بد انه كان هنالك جملة من العوامل ، التي وقفت عائقاً دون ذلك . ويمكننا أن نعكس صيغة الطرح ، فنقول أن شروط نشوء الفكر الفلسفي لم تتح لها امكانات التولد والتبلور . اذن ، ما هي هذه الشروط ، أو بالاحرى ، ماهي الحاسمة ضمنها ؟ أما المعوقات السلبية دون ذلك فهي التالية : غياب التشخيص ، والمقدسات الفكرية ، والاعتقاد ، والاعتراف . وبالمقابل ، فالسمات الايجابية التي افتقدت ، الى درجة رئيسية ، ضمن الوضعية المشار اليها ، هي : التجريد والتعميم النظريان العقليان ، أي استخدام مفاهيم عقلية مجردة ، والتماسك العقلي ، والتفسير العقلي من موقع السببية الكونية (الطبيعية والاجتماعية) ، والتمييز بين الوعي والمادة وبين الذات والموضوع ، والشك النقدي (المنهجي) .

وحيث أن هذا الملمح أو ذاك من تلك السمات الايجابية يمكن أن يكون متضمناً في البواكير الاولى للفكر العربي الاسطوري القديم ، فإنه يغدو حرياً بنا التأكيد على وجود ارهاصات نسق فلسفي ضمن هذا الفكر(٧) . غير أن الحديث وان جرى عن « ارهاصات » ، فانه ذو أهمية قصوى على صعيد تاريخ الفكر العربي ، والعالمي عموماً . أما وجه هذه الأهمية فينهض على أن تلك الارهاصات ذات بعدين متلاحمين متنامين ، لم نشهد لهما وجوداً ، في تلاحم سمتيهما هتين ، عهد بدايات الفكر الفلسفي في تواريخ الشعوب التي نشأت الفلسفة عندها في نطاق علاقات اجتماعية عبودية ، كما هو الحال

---

(٧) لاحظ ذلك في : Abriss der Geschichte - Ebenda, S. 43 .

في اليونان الكلاسيكية(٨) . اما ذينك البعدان فهما الطبيعوية Naturalism والجدلية .

ولا نود التفصيل في هذه المسألة ، فلقد فعلنا ذلك ، في حينه . انما يبقى من اللازم ان نقول ان ذينك البعدين الفلسفيين ، بدوا ، لم يكن بمقدورهما التحول الى نظرية فلسفية ضمن تخوم المجتمع العربي المشاعي القروي . فكما ظلت العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الرئيسية غير قادرة ، في الأفق الاجمالي العام ، على تفجير تلك التخوم والخروج منها الى رحاب جديدة من التقدم والتطور التاريخي ، كذلك بقيت تلك الارهاصات الفلسفية عاجزة ، ضمن العلاقات المعنية ، على التحول الى نسق نظري فلسفي متميز ومستقل نسبيا . ذلك يضعنا وجها لوجه امام احدى أهم الاشكاليات الاولى الباكرة للفكر العربي . انها إشكالية الآفاق المسدودة أولا ، والمستنفدة ثانيا . ولقد صيغت هذه الأخيرة من مواقع المعادلتين اللتين سبق أن أتينا عليهما واللتين تبرزان كما يلي :

على صعيد الطبقة الفلاحية وما دونها :

الوهية دون ملكية ، اي اله غير ملكي سلطوي = تصور للخلاص ملفع بحوافز العود الى الماضي (الذهبي) وحوافز انتظار مستقبل داكن مضطرب .

على صعيد الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية :

الوهية بملكية ، اي اله ملك = تصور لتدويم الراهن عبر استجلاب حوافزه من بدايات النظام الكوني ، اي عود دائم الى الماضي الكوني الباكر .

---

(٨) انظر في ذلك ، ثانية : يون بانو ــ التكوين الاجتماعي الآسيوي .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠ .

تينك المعادلتان تفصحان ، بوضوح ودقة ، عن الافق التاريخي والتراثي المسدود والمستنفد . وما له أهمية خاصة هو أن صيغة تلك الاشكالية ذات بعد **سياسي وفكري** يعلن عن نفسه بنفسه . نعني بذلك ان الوعي بالإشكالية المذكورة كان في حدود كلتا الطبقتين الرئيستين المعلن عنهما فوق ، على حد سواء ، وأن بوتائر إكثر تميزاً لدى الثانية (الاريستوقراطية) مما هو الحال عند الاولى (الفلاحية) .

هنا يبرز ، كما يلاحظ ، خط تمييز نسبي بين السياسة والفكر . ففلاحو المشاعات القروية ، الذين كان بأيديهم الحق القانوني للحيازة الاقتصادية ، لم يكونوا يمتلكون حقوقاً سياسية فاعلة واساسية . بل ان هذه ظلت ، شأنها شأن حق الملكية الاقتصادية ، واحداً من حقوق الطبقة العليا ، الاريستوقراطية .

ومن هنا ، كانت المفارقة بين **العجز** السياسي **وامكانية** التعبير الذهني (النظري) . طبعاً ، نحن مدعوون ، هنا ، الى النظر للعلاقة بين الاقتصاد والسياسة ، بين الحيازة (بصفتها وضعية اقتصادية) والسلطة السياسية ، على نحو جدلي عياني . فليس بوسعنا ، على مستوى مسالتنا هذه ، ان نشتق السياسة من الاقتصاد بصورة آلية . اذ أن من شأن ذلك أن يعقد تفحصنا لهذين الأمرين ضمن المجتمعات العربية القديمة (**المشاعية القروية**) .

وحيث اننا نمارس رؤية **جدلية عيانية** ازاء المسالة المطروحة ، فانه يغدو وارداً الا نقيم حاجزاً منيعاً بين الاقتصاد والسياسة في نطاق الوجود الفلاحي المشاعي . فالقدرة الذهنية (النظرية) ، بهذا الحد أو ذاك ، على التعبير الذهني (النظري) عن الوضعية الاقتصادية المعاشة من قبل أولئك الفلاحين ، تحمل معنى سياسياً ، أو لنقل ، مسيساً . هذا عدى أن هؤلاء اذ كان معترفاً بحق حيازتهم الاقتصادية اعترافاً حقوقياً ، فانهم ، بذلك ، كانوا غير بعيدين عن الممارسة السياسية .

من ذلك نهدف الى القول بأن « تصور الخلاص » الفلاحي كان لا بد له

والحال كذلك ، من أن تبنى مقوماته وسماته بحيث يكون تحقيقه وارداً من مواقع ذهنية اخرى غير تلك السائدة ، في حينه . هذا ماحدث على أيدي كتاب وشراح « العهد القديم » أولاً ، وعلى أيدي كتاب وشراح « العهد الجديد » ثانياً .

ولعلنا نرى في « تصور الخلاص » الفلاحي وتصور «تدويم الراهن » الاريستوقراطي أشكالاً أولى ساذجة من سلفوية بحدين ، ماضوي ومستقبلوي ، مع الاشارة الى أن الحد الثاني يمتح مصادره ومقوماته وآفاقه من الاول . فهذان يتقاطعان ويتشابكان بصور متصلة وعبر ظاهرتي الحياة والموت . وحسب ذلك ، لم يكن الموت قطيعة مع الحياة ، بقدر ماكان تواصلاً معمقاً لها ومجدداً لها : فالاجداد الاموات أحياء ، يمارسون حضوراً حياً فاعلاً ؛ والاحياء (من الفلاحين) يمدون أيديهم الى الموت للخلاص من « الحياة » ، اي لاستقبال « حياتهم » المثلى الموعودة . أما الاحياء (من الاريستوقراطيين) فهم ، أيضاً ، يمدون ايديهم الى الموت ، **ولكن** للاستمرار فيما خلفوه من « حياة » .

هاهنا نتبين مستويين للموت والحياة ، وذلك وفقاً لمستويي النظر اليهما من قبل مجموعتين بشريتين متناقضتين بحدود وباعتبارات محددة . ولكن عقيدة « الرجعة » تبرز عندهما ، على حد سواء . وحري بالاشارة الى أن إشراك « الأموات » في الحياة كان من شأنه أن وسع دائرة الوجود الاجتماعي ، وخلق وضعاً من التضامن مع الأرض التي يقوم عليها الناس ، بحيث جعل من العملية الإنتاجية الاقتصادية أمراً مناقبياً مقدساً وحالة من الارتباط التاريخي والتراثي بالارض (٩) .

---

(٩) تلك الوضعية تظهر بصورة حادة لدى قبائل في افريقيا الاستوائية الفرنسية . اذ أن أعضاء القبيلة هنا « يتمتعون بممتلكات الاسلاف ، ولكن الاموات هم الذين يحتفظون بملكيتها » . (فيليسيان شالاي : تاريخ الملكية ـ بيروت ١٩٧٣ ، ص ١١) . بيد أن الملكية الحقوقية « الدنيوية » لتلك الممتلكات هي بأيدي المتميزين الاثرياء من أعضاء القبيلة .

في هذا المعقد للمسألة ، يتضح أمامنا النصور التاريخي والتراثي لدى فريقي المجتمعات العربية (المشاعية القروية) . فهو لدى الاريستوقراطيين ديمومة الراهن ، وانكفاء الى الماضي لتكريس تلك الديمومة ، وتوجه الى المستقبل (الموت) **من موقع الراهن** وفي ضوئه . اما لدى الفلاحين فيفضح ذلك التصور عن نفسه بمثابته انتهاكاً للراهن ، وانكفاء الى الماضي بهدف تدعيم هذا الانتهاك وجعله مشروعاً ، وطموحاً الى المستقبل **من موقع الماضي** وفي ضوئه : انها سلفوية مركبة معقدة بقدر ماهي طريفة مترعة بالاحتمالات(١٠).

ان تلك السلفوية تحتمل مستويين من النظر اليها . فهي اذ تنطلق ، في حقل الفكر الاريستوقراطي ، من الراهن ، فانها تظهر قريبة من مقتضيات التقدمية التاريخية والتراثية . ولكنها ، ضمن الفكر الفلاحي ، تبدو نقضاً للسياق التاريخي ونقيضاً له . هذا على صعيد الموقف النظري المعرفي . أما على صعيد الموقف الايديولوجي، فقد كان الامر مختلفا وذا افق متميز . هاهنا ، نواجه سلفوية الفلاحين المشاعيين قوة تاريخية وتراثية تقدمية ، حملت على اكتافها اعباء « الخلاص المرتقب » . في حين تبرز سلفوية الاريستوقراطيين تياراً تسويفياً تكريسيا مناهضا لحل وضعية الآفاق المسدودة والمستنفدة .

وحيث يغدو « طموح الخلاص » واقعاً ، يصبح محققاً مقتضيات المشروعية التاريخية التراثية وشرائط الصحة النظرية المعرفية . ولذلك ، فان الشرخ المعني هنا بين المستويين من النظر الى السلفوية يبقى قائماً ، طالما بقي المجتمع المشاعي القروي قائماً . هذا يشير ، ضمناً ، الى أن ذلك الطموح الى الخلاص سيبقى « طموحاً » ، حتى في صيغتيه اللاحقتين اليهودية والمسيحية . ذلك

---

(١٠) هذه الشخصية الطريفة والمترعة باحتمالات التوجه للسلفوية المذكورة، ومعها الذهنية الاسطورية (العربية القديمة) عموماً ، يعبر عنها كريمر ، بعمق ، بكونها « مفتوحة وعرضة لتأملات كونية عميقة». (صموئيل نوح كريمر ، : مقدمة لكتاب «اساطير العالم القديم» ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧) .

لأن هتين الأخيرتين تولدتا في ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية لم تكن متميزة عن تلك التي تولدت فيها الذهنية الإسطورية العربية ، في امور اساسية كثيرة .

واذا ما ولجنا تخوم هذه المسألة ، فاننا نجد انفسنا امام موضوع بحث ينقلنا الى مرحلة جديدة من مراحل التاريخ العربي . وهذا ما لا يدخل في نطاق هذا البحث العتيد .

★ ★ ★

٢

بعض المسائل المنهجية المتولدة عن البحث العتيد ودلالاتها البحثية اللاحقة

في نهاية المقال ، يبدو لنا هاماً ، على صعيد هذا البحث ، أن نلقي ضوءاً على بعض الآراء المتعلقة بمنهجية النظر الى « الفكر القديم » . وهي آراء تعالج هذا الأخير بمثابته بناء اسطورياً . كما تعالجه من موقع كونه — في صيغته العربية — ذا آفاق وامتدادات صبت في الفكر اليوناني الكلاسيكي ، واسهمت في تكوين مقوماته ، على نحو غير يسير . وهنا نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام مسألة كنا واجهناها تفصيلا في كتاب « من التراث الى الثورة » . تلك هي جدلية العلاقة بين المنهج وموضوع البحث . بيد أن هذه العلاقة تمتلك ، في السياق الذي نحن فيه ، طابعاً خاصاً بالاسطورة ، بوصفها نسقاً من أنساق النشاط الذهني البشري .

★ ★ ★

ظهرت في تاريخ علم الفولكلور « المدرسة الميثولوجية » ، التي كان على رأسها جاكوب جريم ، والتي حاولت أن تحدد البناء الداخلي لذلك النسق « الاسطوري » . في نطاق هذه المدرسة ، برز الباحث أفانسييف في كتابه « اتجاهات السلاف الشعرية في الطبيعة » . وقد عمل الباحث المذكور على تفسير « الاساطير » من موقع دراسة مقارنة بينها ، يكون علم اللغة المقارن قاعدة انطلاق لها . وهو ، في ذلك ، وصل الى رفض كل ما من شانه أن يؤدي الى وضع افتراضات علمية تنسيقية لفهم تلك الاساطير . حول هذا الموقف ، يكتب أفانسييف ما يلي : « ليس هناك ما يعوق التفسير الصحيح للأساطير مثل هذا الميل الى التنسيق ، والرغبة في جمع التقاليد والعقائد

المتنوعة تحت قاعدة فلسفية مجردة . وقد عانت المناهج القديمة في تفسير الاساطير من تلك الطريقة بالذات (وقد انتهت هذه المناهج الآن) . وقد فسر الدارسون الاساطير بدون مساعدة أو هاد الا التخمينات الشخصية التي لا ضابط لها ، متأثرين برغبة الانسان المتوارثة في أن يدرك وراء الوقائع الغامضة المفككة معنى ونظاماً خفياً ، مما أدى بكل منهم الى تفسير الاساطير وفقاً لفهمه الشخصي ، حيث يحل نظام مكان آخر وتعكس كل نظرية فلسفية جديدة تفسيرات جديدة للحكايات القديمة ، كل ذلك أدى الى أن تموت هذه النظم والتفسيرات بنفس السرعة التي ظهرت بها .

أما المناهج الجديدة في تفسير الاساطير فهي أكثر قابلية للتصديق ، ذلك لانها تقوم بعملها دون اي فروض جاهزة ، كما تقيم مزاعمها على شواهد اللغة مباشرة(١١) » .

في ذلك الموقف لافانسييف وأقرانه من باحثي « المدرسة الميثولوجية » ، ذات التوجه اللغوي المقارن ، نلاحظ ، أولا ، تشديداً على ضرورة رفض التنهيج المنسّق لدراسة التاريخ الاسطوري . نلاحظ ذلك ، في الحين الذي يلح فيه افانسييف على نمط آخر من « التنهيج المنسق » . وفي هذا وذاك ، وجه من أوجه التناقض . هذا يصح ، حتى اذا استعدنا ما اعلنه افانسييف من ضرورة تفسير الاسطورة عبر شواهد اللغة مباشرة . واذن ، فالخلاف لا يقوم على مقولتين ، واحدة تقر بضرورة التنهيج المنسق ، واخرى ترفضه . ذلك لأن هنالك مقولة واحدة ، هي أن التنهيج المنسق يبرز ، بصورة أو بأخرى وبوضوح أو على نحو غير مفصح عنه ، في دراسة الاسطورة بنية وتاريخاً .

الأمر الآخر ، الذي نتبينه في آراء افانسييف المثبتة أعلاه ، فينهض على منهجه اللغوي في دراسة الاسطورة . فنحن ، هنا ، لا نظن أن مثل هذا

---

(١١) أ. ن. أفانسييف : اتجاهات السلاف الشعرية في الطبيعة ـ مقال في الدراسة المقارنة للتقاليد والمعتقدات السلافية وعلاقتها بالحكايات الاسطورية عند الشعوب الاخرى ، موسكو ١٨٦٥ ـ ١٨٦٦ ، المجلد ١ ، ص ١١ ـ ١٢ .

المنهج ، من حيث هو كذلك ، قـادر على استقصاء المسألة المعنية . ذلك لأن اللغة نفسها تمثل ، بمعنى رئيسي ، سياقاً تاريخياً عيانياً . واذا ما استجبنا نحن لمقتضيات المنهج المشار اليه ، في بحثنا للفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى ، فاننا سوف نجد انفسنا وقد أحطنا بأسار ذاتوية لغوية اسطورية ، تحجب عنا **الدلالة** الاجتماعية و**السياق** التاريخي العياني لذلك الفكر .

وقد كان أحد منطلقات افانسييف النظرية ذلك الذي تمثل بما أطلق عليه ماكس مللر «مرض اللغة Disease of language » ، بمثابته تحديداً لهوية الاسطورة(١٢) . أما هذا الاصطلاح فيمثل ، حسب شرح سوكولوف له ، « عملية الغموض التدريجية في المعنى الاصلي للكلمات أو ما يمكن أن نسميه الآن ـ مستعملين الاصطلاح المقبول في اللغويات المعاصرة ـ بعملية تغير المعاني في اللغة . ويبدأ مللر الدعوى بأن الانسان البدائي ... قد عبر عن أفكاره بكلمات لها معنى حسي خالص . فهو لم يكن قادراً على التفكير المجرد . ومن هنا لم توجد في لغته الا الكلمات الحسية . واتخذ كل موضوع ، كما اتخذت كل ظاهرة طبيعية اسمها من خصائصها المادية الظاهرة . الا أن الموضوع نفسه يمكن أن يتخذ اسما له من خصائص أخرى . ومن جهة ثانية كان من الطبيعي أن تتخذ مختلف الموضوعات والظواهر نفس الاسم بسبب التشابه في الخصائص النوعية . ونتيجة لذلك يمكن القول أن اللغة البدائية الحسية تتكون كلية من الكنايات (استعارية عادة) ، كما تضمنت كثيراً جداً من المترادفات والمتشابهات . فمثلا قد تستخدم للدلالة على الشمس كلمات(المتلألئة) أو (المشعة) أو (المحرقة) أو (البراقة) ...

ويرى مللر أن اختلاف المصطلحات وافتقارها الى الاستقرار لا بد أن ينتج عنه بمرور الزمن اضطراب في الافكار فينسى المعنى الاصلي للكلمات مما يؤدي الى ما يعرف (بمرض اللغة) ويحدث مفاهيم خيالية للظاهرة الطبيعية أي الاساطير(١٣) » .

---

(١٢) انظر : Max Mueller : On the Science of thought - P. 7 .

(١٣) يودي سوكولوف : الفولكلور ـ قضاياه وتاريخه ، مصر ١٩٧١ ، ص ٧٣ ـ ٧٤ .

هاهنا ، في هذا الاطار من المسألة ، ينبغي أن يميز تمييزاً دقيقاً صارماً بين معطيين اثنين ، لكي لا يُضحى بالعنصر العقلاني في نظرية ماكس مللر . المعطى الاول يكمن في واقع « التشابه في الخصائص النوعية لمختلف الموضوعات والظواهر » ، ذلك التشابه الذي يعبر عنه باسم واحد . ففي هذا المعطى نتبين احدى سمات التطور في التاريخ الاسطوري ، حيث لم تكن اللغة قد اكتسبت بعد نضجاً كافياً يسمح بوجود تميّز كاف بين مفرداتها من اسماء وافعال .

وقد لاحظنا ، في احد مواضع هذا الكتاب ، وجهاً من اوجه تلك الوضعية ممثلا بظاهرة تحول أسماء الآلهة . ذلك أن هذا التحول ، وان عبر ، بصورة اسطورية ، عن علاقة الكل بالاجزاء ، فانه ، من طرف آخر ، مثل أحد احتمالات التشابه في الخصائص النوعية لمختلف الموضوعات والظواهر .

أما المعطى الثاني ، الذي ينبغي تمييزه عن الاول ، فيتمثل في أن ذلك التشابه لم يكن مطلقاً ، اولا ، وفي أنه يجسد ، على نحو أولي ، احدى مراحل التطور اللغوي والاجتماعي ، ثانياً .

ان ذينك المعطيين اذا ما أريد لهما ان يوضعا في موقعيهما من قضية الاسطورية العربية القديمة ، فانه لا مناص من النظر الى هذه الاخيرة بمثابتها **الوعي الذاتي** لشعوب العالم العربي القديم ، الذي قام ، أساساً ، على علاقات مشاعية قروية . وهذا يتضمن القول بأننا **بعد** أن نكون قد ارتكزنا الى هذه القاعدة المنهجية ، في النظر الى تلك « الاسطورية » ، فانه يغدو ممكناً أن نأخذ بمقولة مللر المائي عليها . نفعل ذلك ، لكن دونما وصول الى الاخذ بمقولة هربرت سبنسر الشهيرة عن الاسطورة ، وهي أن هذه الاخيرة تمثل ادراكاً خاطئاً Erroneous set of interpretation . (١٤) .

على ذلك النحو الاكثر تميزاً واتضاحاً وتعقيداً ، نواجه نقطة الانطلاق في بحثنا للفكر العربي القديم في بواكيره وفي آفاقه ، من حيث هو الوعي الاسطوري الذاتي لشعوب العالم العربي القديم ، ومن زاويتي النظر الى هذا الوعي اللتين اتينا عليهما فيما سبق ، اي بصفته بنية وصيغة .

* *

---

(١٤) انظر : H. Spencer : Princiles of Saciology - P. 131 .

يظهر من الفصول السابقة ما للفكر العربي القديم من أهمية خاصة في صياغة البواكير الاولى للفكر البشري ، عامة . وقد استطاعت هذه البواكير أن تثير مجموعة من المسائل الكبرى ، التي تتعلق بها مصائر وآفاق التطور الفكري العالمي . حدث ذلك على أصعدة متعددة ، منها ما اتصل بالمسألة الفلسفية الانطولوجية العامة ، ومنها ما اتصل بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاخلاقية الخاصة .

في سياق ذلك التوجه المنهجي ، لعلنا نقول عن علاقة الفكر الفلسفي اليوناني اللاحق بتلك البواكير الفكرية العربية القديمة ما قاله ، مرة ، انجلز عن علاقة ذلك الفكر الفلسفي اليوناني بالفكر البشري لاحقا . فلقد كتب انجلز ما يلي : « في الاشكال المتعددة للفلسفة اليونانية توجد ، مسبقاً ، تقريباً كل أساليب الرؤية اللاحقة بشكل بذري أولي(١٥) » . أما عناصر تلك العملية بين السابق العربي واللاحق اليوناني ، فقد أشرنا الى بعضها في اطار القضايا التي أتينا عليها .

وبطبيعة الحال ، من الضروري منهجياً تاريخياً أن نبدي أقصى الحذر ازاء ما يمكن أن يؤدي الى خرق السياق التاريخي للفكر العربي القديم .

ذلك يحدث ، مثلا ، بالنظر الى الفكر اليوناني امتداداً ميكانيكياً لذاك ، أو بالمبالغة في تقييم تأثير الاول (اليوناني) بالثاني (العربي) . ودون أن نجد انفسنا ، الآن ، ملزمين بتقصي هذه المسألة بكثير أو بقليل من التفصيل المدقق ، نستطيع أن ننظر بعين الارتياب والشك الشديدين الى بعض الآراء ، التي يطلقها جمع من الباحثين ، على صعيد المسألة المعنية هنا . من بين هؤلاء ، يبرز روجيه غارودي . ففي كتاب له حول « حوار الحضارات » ، يرى أن (فاوست) ، جماع القرن التاسع عشر الاوربي البورجوازي ، كان قد

---

(١٥) ف. انجلز : تقدمة قديمة لـ « ضد ديرنغ » — حول الجدل . ضمن « ضد ديرنغ » ، برلين ١٩٥٦ ، ص ٤١٤ .

ولد ، سلفاً ، في ملحمة « جلجامش(١٦) » .

ان مسلكاً من هذا النمط من شأنه أن يسيء اساءة بالغة ليس للفكر الفلسفي اليوناني ، حسب ، انما أيضاً لتلك البواكير الفكرية العربية نفسها . ذلك لأنه يؤدي الى التضحية بالخصوصية النوعية لكلتا الوضعيتين . نقول هذا ونحن عالمون أن الخصوصية المشار اليها ليست ذات بعد اطلاقي محض . فهي تتضمن هذا البعد من موقع نسبي ، بقدر ما تتضمن بعداً نسبياً من موقع اطلاقي .

وليس من العسير أن نتبين أن ذلك التوجه المنهجي الأخير (الجدلي) قمين بأن يحل اشكاليات الوضعيتين المومى اليهما ، كل منهما على حدة ، ومن موقع العلاقات والجسور التي تربط بينهما ، على نحو أو آخر . وقد لامس بيير روسي هذا الامر ، حيث أتى على تحديد العلاقة بين « الشرق القديم » و « الغرب الحديث » . فكتب ما يلي : « اننا عندما نتعرف الوزن الصحيح والدقيق للاقطار التي تحيط بنا نكتشف آفاقنا وحدودنا في آن واحد(١٧) » . وخصص هذه المقولة « شرقياً » و « غربياً » اذ أعلن : « ان نظرتنا المحدودة للتاريخ قد فرضت علينا تعيين مصادره قريباً منا ، أي في شبه الجزيرة الهيلينية المجدبة هذه ، وعلى ضفاف نهر التيبر الفقيرة . لقد قلل الاوربيون طواعية ،

---

(١٦) يورد غارودي مقطعا من ملحمة جلجامش ، هو التالي : « هنا ، في المدينة ، يموت القلب كآبة ، لان افقها يسرف في الضيق . وقد تعلم في المدينة سبل العيش ، ولكنه لم يتعلم الحياة . انه يموت لان حياته لم يبق لها معنى بعد أن حبست في حدود جد ضيقة . وقد نظرت الى ما وراء أسوارنا ورأيت اجساما تطفو على سطح النهر . وكان الافق يؤلف سورا آخر » . هذا المقطع ، الذي يورده غارودي دون توثيق بحيث يثير الشك في دقته (انظر الترجمة التي قام بها طه باقر لتلك الملحمة وتعليقه على ما سبقها من ترجمات لها « ص ٣١ – ٣٣ » ، ثم نص الملحمة نفسه : طه باقر : ملحمة كلكامش – اوديسة العراق الخالدة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا) ، ان ذلك المقطع يعلق عليه الكاتب بما يلي : « لقد كان ذلك قبل اربعة آلاف سنة سبقت يسوع المسيح ! ولقد ولد (فاوست)سلفا » . (روجيه غارودي : حوار الحضارات ، بيروت – باريس ١٩٧٨ ، ص ١٩) .

(١٧) بيير روسي : مدينة ايزيس التاريخ الحقيقي للعرب – دمشق ١٩٨٠ ، ص ٨ .

أصول ثقافتهم باعادتها الى المقاطعات اليونانية والرومانية . وهنا تقويم خاطىء استوحيناه من انحياز مذهبي وسياسي ... اننا حين نعيد الى آسيا ، والى الوطن العربي الواسع مكانتيهما الحقيقية ، وعندما نؤكد بشرف على ابراز دورهما في اعداد ثقافتنا فانما نتمنى ، من وراء العتبات الاثينية والرومانية ، اعادة صلات القربى التي ضمت أوربا الى مجموعة واحدة من المساحات التي كانت أوسع مما نتصور(١٨) » .

واذا كان الامر على هذا النحو ، فانه يغدو من الوارد أن نتبين ذينك العنصرين المتجادلين (المطلق والنسبي) في وضعية البواكير الفكرية العربية نفسها . وهذا ما أتينا عليه في موضعه في الفصول السابقة . بيد أننا ، ان كنا الآن قد عدنا اليه ، فانما نفعل ذلك بغية الولوج الى أمر آخر له به عميق المساس . هذا الاخير يكمن في النظر الى التاريخ العربي على أنه يبدأ مع تاريخ الاسلام . فاذا كان هنالك اجماع من قبل كل الباحثين على أن التاريخ القديم لشبه الجزيرة العربية هو تاريخ عربي ، فان اعتراضات وتحفظات كثيرة تبرز من قبل بعض هؤلاء ازاء عروبة التاريخ القديم للمناطق الاخرى التي أتينا على البحث فيها ، عبر الفصول السابقة . أما النقطة ، التي تتمثل بتلك الاعتراضات والتحفظات ، فتبرز في التأكيد على أن الاتجاهات الرئيسية العامة لتاريخ شبه الجزيرة القديم تمثل خصوصية هي أبعد ما تكون عن «خصوصيات» ما بين النهرين وبلاد الشام ووادي النيل وشمال افريقية .

ان في الاقرار بذلك الرأي انكاراً لمعطى تاريخي عميق الدلالة **العالمية** . ذلك ذلك هو أن تأثر الفكر اليوناني الاسطوري والفلسفي والعلمي والسياسي

---

(١٨) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

وعلى صعيد الفكر الفلسفي ، يكتب بيير روسي ، في معرض رده على من كتب القول التالي : « لو لم يترجم ابن سينا ارسطو ، لما وجد القديس توماس الاكويني » ، « ولكن الحقيقة شيء آخر ، انها التالية (لو لم يتأدب الاغريق في ظل الثقافة العربية ، لما وجد أرسطو بالتأكيد) » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢١) .

بمثيله الشرقي (الرافدي والنيلي والشامي والافريقي الشمالي والجزيري العربي) يمثل عملية انطلقت من ينابيع تاريخية ذات أنساق ذهنية متآلفة وموحدة داخليا ، بقدر ما تسفر عن ميول وامكانات متمايزة قليلا أو كثيرا . هذا ينطوي على القول بأن انتنكر لذلك المعطى التاريخي ، أو تهميش قيمته ، يجعل من عملية البحث في الفكر اليوناني نفسه امرا من العسير أن يحمل على محمل الجد .

واذا ما وعينا هذه المسألة ، فاننا نغدو أمام وضعية مفعمة بالطرافة والخصوبة والدلالات التاريخية . هذه الوضعية هي تلك التي تتجسد بالتشابك العميق بين التاريخ الفكري العربي القديم والتاريخ الفكري اليوناني الكلاسيكي ، ممثلا بثمار هذا الفكر الاخير المتميزة ، خصوصاً .

وجدير بالذكر أن الوهم الايديولوجي الاسلاموي ، الذي عالجناه تحت حد « الجاهلية » و « العصر الجاهلي » ، كان عاملا أساسياً في التعمية على المعطى التاريخي المشار اليه ، وفي خلق صعوبات جدية وواسعة على طريق استقصائه وتمثله . ولا يقلل من خطورة تأثير ذلك الوهم على البحث العلمي التأريخي في التاريخ العربي عامة ، والقديم منه على نحو الخصوص ، أن ينطلق البعض ، في معالجاتهم التاريخية ، من موقع قومي(١٩) . فكلا المنطلقين المعنيين : الديني

---

(١٩) انظر حول ذلك نموذجين اثنين . الاول منهما يقوم على « التأليف » ، بينما يبرز الثاني على صعيد « الترجمة » . ففي بحث يقدمه وجيه كوثراني بعنوان « بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب » ، نواجه العنوان الثانوي الافتتاحي ضمن صيغة « العوامل الاولى في التاريخ العربي القديم » . ونقرأ ما يأتي تحت هذا العنوان ، فنتبين أن الكاتب يقصد بذلك التايخ العربي الذي يبدأ بالاسلام ، بل الذي يتصل بالقرون الثلاثة الاولى للهجرة . وهو ، في هذا ، ينطلق من عبد العزيز الدوري في كتابه « بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب » . (انظر بحث كوثراني ضمن مجلة : الفكر العربي ـ بيروت ، عدد «٢» ١٩٧٨ ، ص ٥٦) .

أما النموذج الثاني ، فيبرز من خلال بحث مترجم لغوستاف ريختر . ويبرز الخطأ في كون

الاسلاموي والقومي ، يقودان ، على هذا الصعيد ، الى نتيجة واحدة ، هي الاطاحة بجدلية العلاقة بين وضعيتي التواصل واللا تواصل في المرحلة التاريخية الممتدة من المجتمعات العربية القديمة (المشاعية القروية) الى المجتمع اليوناني الكلاسيكي .

هكذا تتضح تلك المسألة ــ المشكلة بصفتها أمراً يتصل وثيق الاتصال بالتاريخ العالمي ، وبالتاريخ العربي ، على حد سواء .

* * *

ولعله من البيّن أن موقفاً من ذلك النمط ، المأتي عليه ، من شأنه أن يمثل دعوة جادة الى اعادة النظر في ما يمثل حتى الآن لدى جمع كبير من المؤرخين المصدر الاول أو أحد المصادر الاولى في تأريخ المرحلة العربية ، التي نحن بصددها هنا . نقصد بذلك « التوراة » . اذ أن نشوء هذه الاخيرة أتى متأخراً عن تلك . ولقد أميط اللثام عن هذا الأمر اثر الكشوف والدراسات التي تمت

→

المترجم ، وهو رضوان السيد ، قد ترجم البحث المذكور بعنوان « الصورة التاريخية في اعمال المؤرخين العرب القدامى » ، في حين ان عنوان البحث باللغة الاصلية التي كتب بها ــ وهي الالمانية ــ هو ، كما أورده المترجم نفسه في هامش الترجمة
G. Richter : Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des. Mittelalters - Tuebingen

(انظر ذلك في : نفس المرجع السابق ــ ص ١٨٣) .

والتدقيق في هذا العنوان الاصلي يظهر أن المؤلف أراد به : « الصورة التاريخية في أعمال المؤرخين العرب القروسطيين » . فهنا ، أي حتى على صعيد الترجمة ، يختلط مفهوما « القديم » و « الوسيط » في التاريخ العربي ، وذلك لصالح « الوسيط » ، الذي ينظر اليه ، أيضا ، على أنه « القديم » .

ولا مناص من القول بأنه من الضلال الاعتقاد أن ذلك يمثل خطأ شخصيا خالصا فقط . انه أكثر من ذلك . فهو يجسد **وضعية** متميزة ، تحمل وشم اشكالية البحث التأريخي العربي ، عموما .

على أيدي ثلة من العلماء الآثاريين والمؤرخين الانتروبولوجيين واللغويين ، وغيرهم .

والمسألة لا تقتصر على السبق التاريخي الزمني للمرحلة المشار اليها ، بالنسبة الى ولادة التوراة . انها تتمثل ، كذلك ، في هيمنة عنصر النفعوية في هذه الاخيرة ازاء ما تبنته واستلهمته من مكونات الماضي الشرقي العربي ، بكثير أو قليل من التحريف والتهويم ، وازاء ما عزلته من هذه المكونات مما لا يستجيب لاحتياجاتها .

واذا اعلن غوستاف لوبون ، خطأ ، أن « العناصر العقلية (لم تمثل) أي دور في تكوين الآلهة(٢٠) » ، فان التوراة قد الفت ، في شخصها ، أي في طريقة تبنيها واستلهامها لعناصر من تلك المكونات الشرقية العربية وعزلها لعناصر أخرى منها ، كل ما يمكن أن يشير الى وجود مثل تلك العناصر العقلية في المكونات هذه . ورغم ذلك ، يبقى صحيحاً القول بامكانية النظر الى التوراة بمثابتها مصدراً تاريخياً **غير** مباشر . فهي، في عرضها الديني الايهامي والاسطوري للاحداث السابقة عليها ، تدع الباحث فيها يتبين نسقاً من أنساق التفكير الاسطوري الرافدي والشامي والمصري والجزيري العربي ، وان بصور **مقلوبة** . فحادث كبير وهام في حياة شعوب تلك المناطق ، مثل « الطوفان » ، يمكن استكشاف بعض ملامحه وتحديد بعض دلالاته من موقع ما تقدمه التوراة من قرائن اقتصادية زراعية ولغوية ودينية طقوسية . وهذا ما حدث على أيدي جمع من الباحثين ، الذين أخضعوا دراستهم التواتية لمقتضيات البحث الآثاري في المناطق المعنية .

ان ما نهدف اليه من ذلك يكمن في الاشارة الى أن التوراة يمكن أن تؤخذ على محمل الجد فقط حينما نرى فيها تسجيلا دينياً ايهامياً واسطورياً للتاريخ السابق عليها في تلك المناطق ، كتب من موقع الاحتياجات والاهداف التي هيمنت في أوساط التكونات اليهودية ، في حينه . ضمن **هذا** السياق من فهم المسألة ، نستطيع الاقرار بالمشروعية المنهجية التاريخية لأمثال تلك

---

(٢٠) غوستاف لوبون : حياة الحقائق ـ دار احياء الكتب العربية ، ١٩٤٩ ، ص ٢٩ .

المحاولات الدراسية ، التي يعمل أصحابها على ربط التوراة بالذهنية الاسطورية الكنعانية . هذا يشير ، ضمناً ، الى ضرورة التمييز ، على نحو دقيق وصارم ، بين مثل ذلك النسق من التوجه المنهجي في معالجة التوراة وبين بعض المواقف ، التي يتخذها بعض الباحثين في التاريخ اليهودي . ويعملون من خلالها جاهدين على تبيان أن هذا الاخير مزامن" للتاريخ الاوغاريتي ، ومتداخل فيه ، أن لم يكن سابقاً عليه .

تلك مسألة على غاية الاهمية في نطاق ما نحن في صدد البحث فيه . وقد أرجأنا البحث المفصل فيها الى الجزء التالي من « مشروع الرؤية الجديدة » ، فاننا ، الآن ، نكتفي بالاشارة الى الواقعة التالية . تلك هي أن الوجود اليهودي في فلسطين أتى بعد زمن ليس قصيراً من المرحلة التاريخية ، التي دُونت فيها « النصوص الاوغاريتية » ، ومن ثم من المرحلة التي تشير اليها موضوعات هذه النصوص . ذلك لأن جمعاً من الباحثين يتفقون على أن موضوعات النصوص المعنية اقدم من المرحلة التي دونت فيها . في هذه الحال ، يرجعون تاريخ تلك الموضوعات الى بداية الالف الثاني قبل الميلاد . بينما يرى بعض آخر من الباحثين ان تاريخ تدوين النصوص يعود الى القرن الرابع عشر قبل الميلاد .

واذا كان الامر على ذلك النحو ، فانه يغدو مشروعاً أن يكتب باحث آثاري ايطالي ، هو هـ. ي. ديل ميديكو ، كتاباً بعنوان « التوراة الكنعانية » – صدر عام ١٩٥٠ – . بيد أن ذلك ان كان مشروعاً بالمعنى الذي أتينا عليه فيما سبق ، أي بمعنى اختيار تاريخي تراثي يصل – في حدوده التوارتية – الى درجة التزوير والتشويه والتهميش أو التضخيم ، فانه يتوقف عن هذا حالما يخلط بين الأزمنة الاوغاريتية والتوارتية . نقصد بذلك أن يجعل من التاريخ التوراتي تاريخاً أوغاريتياً ، أولا ، أو أن يزامن بين الاثنين ، ثانياً ، أو ان ينظر الى التوراتي على أنه أقدم من الاوغاريتي ، ثالثاً .

ان التوراة ، التي اعتبرناها – ضمن السياق المأتي عليه – مصدراً من مصادر التاريخ الكنعاني الرافدي ، استلهمت وتبنت من عناصر الموروث

الكنعاني الرافدي الى الدرجة التي رأى فيها بعض الباحثين(٢١) أنه غدا من الصعوبة بمكان أن يكتب شيء كثير وواضح عن الدين الاسرائيلي . وهذه هي حدود المسألة ، التي نواجهها على صعيد هذا البحث والبحث الآخر الذي يليه .

بذلك ، نكون قد اعلنا ، ضمناً وعلى نحو مفصح عنه ، ان ما دخل صعيد الدراسات الاوغاريتية الحديثة تحت اسم « القضية النقبية » ، لا يمكن أن يفسر بالطريقة التي اتبعها العالم الاوغاريتي فيرولو ، أي من موقع استخدام العبرية لفهم النصوص الاوغاريتية(٢٢) .

★ ★

لقد اثرنا قضية القصور المصدري التاريخي للتوراة ، لننفذ الى مسألة ذات شقين . المسألة العتيدة هي أن العودة الى المصادر التاريخية المتطابقة ــ نسبياً ــ مع الحدث التاريخي هي ، في النهاية ، وحدها التي تملك مفتاح الولوج الى عالم هذا الحدث . أما الشق الاول من المسألة المذكورة فيكمن في تعاظم التفاؤل بامكانية العثور على مزيد من المصادر التاريخية المتعلقة بالمراحل الباكرة من التاريخ العربي ، تلك التي جعلنا منها ، في هذا الكتاب ، موضوع بحثنا . ولكن تحقيق هذا التفاؤل ما يزال يمثل ، بالنسبة الى المناطق العربية المتعددة ، عملية ذات مسارات غير متوازية ، وغير متساوية في التقدم . ومن هنا ، نواجه مجموعة من الثغرات والشروخ في البحث في ذلك التاريخ . هذا ما القيناه ، خصوصاً ، على صعيد البحث في الشمال الافريقي العربي والبعد الجنوبي من وادي النيل .

وعلى ذلك ، فإن اتساع رقعة البحث التاريخي ذاك سطحاً وعمقاً ، من

---

(٢١) مثل اندرسون والبرايت وبومجارتنر وايسفلدت في كتابهم المشترك « العهد القديم والدراسات الحديثة » .

(٢٢) انظر في ذلك ، مثلا : أنس فريحة ــ ملاحم من أوغاريت ، بيروت ١٩٨٠ . نسيب وهيبه الخازن ــ اوغاريت ، ابيال ، اديان ، ملاحم ، بيروت ١٩٦١ .

شأنه أن يرمم اللوحة التي كوناها عن المراحل الباكرة في التاريخ العربي . أما القول بهذا فيشمل كل الأصعدة البشرية ، من الاقتصاد الى الذهنية بأوجهها النظرية والقيميّة والسيكولوجية والجنسية الخ ...

أما الشق الثاني من المسألة المعنية فيتمثل بالواقعة التالية ، وهي أن النصوص التاريخية ، التي نعثر عليها ، ليست ـ حتى في مصداقيتها الوثيقية الكاملة ـ الا لوحة ناقصة عن تاريخ المرحلة أو المراحل التي كتبت فيها أو أرّخت لها . وتبرز هذه الواقعة . بمزيد من الاهمية والقوة ، حالما ينظر اليها من موقع المراحل التاريخية الموغلة في القدم ـ وهذا ينطبق على الحالة التي نحن بصددها هنا ـ . أما السبب في ذلك ، أو لنقل ، اما احد الاوجه الكبرى لسبب ذلك فيكمن في ان الصياغة الذهنية لحدث تاريخي ما تنطوي ، دائماً ، على تعميمات تكون اكثر اجحافاً ازاء الجزئيات كلما ارتفعنا في سلم التقدم البشري ، كما تنطوي ـ من وجه مقابل ـ على جزئيات تكون اكثر اجحافاً ازاء التعميمات كلما أوغلنا قدماً في تاريخ البشرية .

واذا ما سحبنا هذا الامر على الوضعية العربية القديمة ، فان بعداً هاماً من أبعادها يتضح أمامنا . ذلك هو أنه ، بالاضافة الى قصور تلك الصياغة عموماً ، لا يمكن سبر غور الاتجاهات والميول والخصائص الذهنية والسيكولوجية لدى الطبقات الشعبية الا على نحو تقريبي ناقص ، أولا ، ومتوسّط في غالب الأحيان ، ثانياً . ان هذا وذاك نستطيع استجلاءهما على أساس ان كل أو معظم النصوص المتحدرة الينا من تلك الوضعية قدمت الينا عبر مثقفي (كهان) الطبقة العليا ، أي من زاوية نظرها . لا شك أن هذا غير مطلق . اذ أن الاستثناءات قائمة . ولكن الاستثناء يدعم القاعدة(٢٢) .

---

(٢٢) شبيه بهذا الموقف ما يكتبه غوستاف لوبون ، على صعيد المعتقدات الدينية : « يصعب فهم تاريخ الاديان ، على الدوام ، لما يبدو على وجهين مختلفين : العقائد والعمل الشعبي . ونعلم من الكتب فكر مبدعي الدين وفكر أتباعه الاولين ، لا ما وقر في نفوس الشعب ، وتجد علماء اللاهوت مملؤين دقائق فتبسط الجموع هذه الدقائق وتحولها » . (غ . لوبون : حياة الحقائق ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٩) .

عدى ذلك ، يمكن القول بأن جملة من النصوص تقدم نفسها لنا بمثابتها صيغة تطبيقية لقانونية الاختيار التاريخي التراثي (الاستلهام التراثي ، والتبني التاريخي ، والعزل التاريخي) ، بحيث أنها تتكلم عن ممارسي هذا الاختيار اكثر مما تخبر عن الاحداث الأصلية . هذا اذا غضضنا النظر عن المحاولات التي تندرج في إطار تزوير تاريخي كلي أوجزئي،على نحو ماذكرناه بالنسبة الى التوراة .

ان في هذه أو تلك من المسائل المنهجية التي اثرناها هنا ، وفي هذا أو ذاك من أوجهها التي فصلنا فيها أو أوجزنا ، ما يمثل ناظماً عاماً مشتركاً ينتظمها ويخترقها سطحاً وعمقاً . ذلك هو **المحايثة الجدلية بين موضوع البحث التاريخي ومنهج البحث التاريخي** . فنحن انطلقنا من هذا الناظم منهجاً وتطبيقاً ، حيث نظرنا الى موضوع بحثنا (تاريخ الفكر العربي القديم) من زاويتين ، ترتدان ، في واقع الحال ، الى واحدة . نظرنا اليه من زاويته هو نفسه **منهجاً وموقفاً نظرياً** ، أي من حيث هو موضوع بحث نظري يولد ، ذاتياً ، احتياجاته من التنهيج الخاص به **نسبياً** . وهذا يمثل اقراراً بان المنهج ، الذي نمتلكه **الآن** في بحثنا ، هو حصيلة نمو تاريخي .

أما الزاوية الأخرى لانطلاقنا فتكمن في النظر الى موضوع بحثنا من الموقع المنهجي الاكثر نمواً وتقدماً حتى مرحلتنا الراهنة ، اي الموقع الراهن **الذي** يمثل ، بصيغة ما ، الوليد الشرعي لموضوع البحث ذاك ، ووريثه الشرعي ، في آن . من هنا ، كانت المحايثة بين الطرفين جدلية الهوية والمنحى التاريخي .

سوف نقبل على دراسة المشكلات ، التي سندرجها في الجزء التالي من « مشروع الرؤية الجديدة » ، منطلقين من ذلك الموقع ، ولكن — ثانية — في تخصيصه كما في تعميمه ، اي ، ببساطة ، في ضوء المحايثة الجدلية بين تلك المشكلات ومنهج البحث فيها .

وذا كنا — في الجزء التالي — سنعالج القضايا المتصلة باليهودية ، منشأ ومصائر ، اي حتى نشوء الاسلام ، فاننا سوف نفعل ذلك متبنّين تلك المسائل المنهجية والنظرية ، التي أتينا عليها هنا ، أو مستلهمين اياها ، على نحو أو آخر .

جدول الخطأ والصواب

خطأ	صواب	سطر	صفحة
حسب ، المنطوق	حسب المنطوق	٧	١٨
ليس لها	ليس له	١٨	٢١
التشكيلات	التشكلات	١٨	٢٧
قطرية	فطرية	٣	٢٨
لا يتجزء	لا يتجزأ	١٩	٢٨
المعطيات سابقاً	المعطيات المقدمة سابقا	٢٤	٣١
وضحت	أوضحت	٤	٤٨
سوسة	سوسه	٢٣	٤٩
التوارتي	التوراتي	٢٥	٥٠
السكان	السكان »	٨	٥١
الحشة	الحبشة	١٧	٥١
المصريين والليبراليين	المصريين الليبراليين	٢٠	٥٤
العربية	العربية »	٢	٥٧
صمن	ضمن	٢٥	٥٨
منهجاً	منهجياً	٦	٦١
لسائل	لمسائل	٣	٦٣
بالتدث	بالتحدث	٣	٦٥
دان	« كان	٢٣	٦٥
اثبات	لاثبات	٣	٦٩
المراجع	المرجع	٢٥	٧٠
بلك	تلك	١١	٧٤
دلت	دلت «	٨	٧٦
كانت	التي كانت	١٠	٧٦
فروكوتر	فركوتر	٢٣	٧٦
Jcricho	Jericho	١	٧٧
ومصر	ووادي النيل	١٤	٨٧
ص ١١	ص ١١ »	٢٤	٨٧
بمثل	يمثل	١٢	٨٨
فبل	قبل	١٧	٨٩

خطأ	صواب	سطر	صفحة
يجـوز	يحوز تحذف كلمة « عاشت » من سطر ١٠ ، ويحذف سطر ١١ ، ويحذف من سطر ١٢ حتى كلمة « الرافدين » .	١٩	٨٩
مـ قبـل	ما قبل	٢٤	٩٢
بصفتها	بصفتها	١	٩٨
بربـل	بربل	٢٥	٩٨
مطلقاً(٤٤)	مطلقاً(٤٤) »	١٦	٩٩
سـمح	يسمح	١٦	١٠٠
و « الحيازة » ،	و « الحيازة » ، كما وردا في حينه . فلقد ميزنا بينهما بصورة تجعل من الاول ، في أساس	٢	١٠٧
بصورة	بصورة	٢٢	١٠٨
الخبرات	الخيرات	١٤	١١٥
	الهامش رقم (٨٢) يغدو الهامش رقم (٨٣) ، والعكس		١١٥
يجعلها صالحة	يجعله صالحاً	٩	١١٦
الفرة	بالفقرة	٩	١١٧
، أن	، دمشق ، أن	٢١	١٢١
بسبب أن	بسبب من	١	١٢٢
حاسـما	حاسماً	١٣	١٢٦
نية	بنية	١	١٢٧
تولدوا عن	تولدوا « عن	٢١	١٢٨
العيانية	العينية	١٨	١٣١
السعيد	السعيدة	١٤	١٣٣
والطبيعية ، منها أو في طليعتها تراجـع	والطبيعية . من هذه الأخيرة أو في طليعتها يبرز	٨	١٣٩
ووظيفتها	وظيفتها	٢٥	١٣٩
خصومة ، لاصراع بين قطبي المجتمـع	لا صراع ، بل خصومة بين قطبي المجتمع	عنوان	١٥٣

خطأ	صواب	سطر	صفحة
رسميا فهم	رسمياً . فهم	٤	١٥٥
التلوينات	التلونات	هامش(٨)	١٥٩
واذا	اذا	١	١٦٢
ظهر وبرز فيها	ظهر فيها وبرز	٥	١٦٢
، تلك الاصول	. ونعني بهذه الاصول تلك	٢٣	١٧٢
هذا	ذلك	٢٤	١٧٢
الانساني	الانسانيان	٦	١٧٤
هنا ، هو فاعل	هنا ، فاعل	٨	١٧٤
بصفته	بصفتهما	٢١	١٧٤
(٧١)	(١٨)	٢٥	١٧٤
مناطة	منوطة	١٧	١٧٧
بذلك	بهذا المعطى	٦	١٧٨
الوجه	والوجه	١٩	١٧٩
والتداخل بينهما	والتداخل فيما بينهما	٨	١٨٠
المغفرة	للمغفرة	١٥	١٨١
البدئية	البدائية	٢٤	١٨٤
والمعطيات السابقة	والمعطيات المقدمة سابقا	٢٠	١٨٥
االتي	التي	٢	١٩٠
منهمكاً في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال « الحقيرة المجهدة »	منهمكاً « في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال الحقيرة المجهدة	١	١٩٣
(٣٧) .	(٣٧) » .	١٩	١٩٣
حديثه	حديثهما	١٦	١٩٧
السابقة واللاحقة عليه	السابقة عليه واللاحقة له	٢ ــ ٣	٢٠٦
انطولوجيا .	انطولوجيا (وجوديا) .	٨	٢٠٨
معنا في	في	٢٥	٢٠٩
فانه من	فانه يغدو من	١٨	٢١١
اقحام	إفحام	١٥	٢٢٣
تبرز	يبرز	١٣	٢٢٤
هنا ، هو أن	هنا ، ان	١٩	٢٢٧
يعي	يعني	١٤	٢٢٨
(٨)	(٨١)	١٥	٢٣٠

خطأ	صواب	سطر	صفحة
الناجز ، اي	الناجز ،	١٣	٢٣١
السومرية ، (	السومريــة (	٢	٢٣٦
أبعــاد	إبعــاد	٧	٢٣٨
الاسمي	الأسمى	١٣	٢٣٩
في وذلك	في ذلك	٢	٢٤٥
؛ وهي	تلك هي	١٠	٢٥٨
مناطة	منوطة	١٢	٢٦٤
شيء » ،	شيء ؛	١٠	٢٦٦
واجهنا من قبل بصفته تمايزا	واجهناه من قبل بصفته تمايزا (	١٧	٢٦٧
وبعيداً وبعيد عنها	وبعيدا عنها	٢١	٢٧٠
فلت	افلت	١٣	٢٧٤
عضوين	عصوين	١٠	٢٧٥
الفزع	الفرع	١٢	٢٧٨
ونعلن	ما علنّا	١٢	٢٨٠
صاتــه	صفاته	٢٢	٢٨٠
السماء	السما	٧	٢٨٤
وسمال	وسمال	١٥	٢٨٩
الذهبية	الذهنية	٧	٢٩٤
هو أكثر	هو الاكثر	٤	٢٩٩
ويرفــع	وبرفع	٢	٣٠٢
يعبر	يعبران	١٢	٣١٠
التحو	النحو	١٤	٣١١
صميمية ، قبــل	صميمية . انها كذلك ، اي صميمية	١٤	٣١٣
تلك الجدلية التي	تلك التي	١٤	٣١٥
المناط	المنوط	٢٢	٣١٦
وحينا نتقصى	وحينما نتقصى	١٧	٣١٧
اذ أن	اذ ان	١٠	٣١٩
على أخيه	عليه ،	٣	٣٢٠
، يجعــل	، حيث يجعل	٦	٣٢٢

خطأ	صواب	سطر	صفحة
(١٠١)	(١٠٢)	٨	٣٢٢
يخضع	يقنـــع	١٨	٣٢٢
عـــام	عامي	٥	٣٢٥
الطائفة	لطائفة	٨	٣٢٩
ـــ ، وذهنياً	وذهنيا	٢٥	٣٢٩
من الاضطراب	من مظاهر الاضطراب	١٩	٣٣٤
قصور	تصور	١	٣٣٩
الرحيم ،	الرحيم » ،	١٠	٣٤٣
المتوسطون الفقراء	المتوسطو الحال والفقراء	٢	٣٤٥
من ذلك	من وراء ذلك	٦	٣٤٥
، وثانيا	، ثانياً	١١	٣٤٥
اللات	عشتر	٢١	٣٥٠
الخصب	للخصب	٧	٣٥١
وازهرة	والزهرة	١٤	٣٥٧
اذ من	اذن ، من	١٢	٣٥٩
« مقه »	« المقه »	٢	٣٦٠
والم ينشأ	لم ينشأ	١٩	٣٦١
تشطت	نشطت	١	٣٦٦
وذكر	وذكرا	٥	٣٦٧
وركيزة الوجود	الوجود وركيزته	٤	٣٧٤
موازنا	موازيا	٥	٣٧٦
قسرا وفي	قسرا في	١	٣٧٧
يمثلانها هي مسألة	يمثلانها مسألة	١٤	٣٨٢
	يسقط السطر الرابع		٣٩٨
يصبح	يصبحان	٣	٤٠٢
تك	تلك	١٦	٤٠٧
على ذلك	على هذا	١٥	٤٢١
هامش (٤٥)	هامش(٥٤)		٤٣٠
في نحاء	في أنحاء	٤	٤٣٤
فيها	فيما	١٩	٤٤٠
الذكرى	الذكري	٧	٤٤٥
البعايا	البغايا	٧	٤٥٠

خطأ	صواب	سطر	صفحة
خطر ما يهدد	خطر يهدد	١٦	٤٥٥
ذلك ما يتصل	ذلك يتصل	٢٠	٤٥٥
أحدد	أحد	١٦	٤٦٠
الحقيقية	الحقيقة	٨	٤٦٤
العربي ،	العربي وليبيا ،	١٦	٤٦٦
« الاستسقاء بصفته	« الاستسقاء » ، بصفته	١٤	٤٧٠
ا منية	اليمنية	٢٦	٤٧٢
والمغربي والجزيري	والمغربي والليبي والجزيري	١١	٤٧٤
عتقة	عتقه	١٧	٤٧٣
كملاً	كهلاً	١	٤٧٣
غض نظر من	غض للنظر عن	١٣	٤٧٥
بل له	بل كان الله	١٢	٤٧٦
مششاعية	مشاعية	١٩	٤٨٠
قوتها(١٢٣) ،	قوتها(١٢٣) » .	٢٠	٤٨١
السالية	التالية	٢١	٤٨٤
الصينين	الصينيين	٤	٤٨٧
منمها	منهما	١٦	٤٨٩
بكل بقدر	بقدر	٦	٤٩٧
ما أوتي من	بقدر ما أوتي من	٧	٤٩٧
عى	على	٦	٤٩٩
الحقوقية	الحقوق	٨	٥٠١
نقول بأن	نقول أن	١١	٥٠٣
أو القرار	أو لقرار	٢	٥٠٥
الخليفة	الخليقة	١	٥٠٨
. . . .	هاهنا ، في هذا المعقد للمسألة ، تبرز الاهمية الكبيرة لمعنى أسم « انسان »	١	٥٠٩
والمعلق	والمتعلق	٢٠	٥١١
الحنوان	الحنون	١١	٥١٩
لعقلاء	العقلاء	٢٣	٥٢٠

Bibliotheca Alexandrina
0281343